إسپينوزا

رسالة في اللاهوت والسياسة

ترجمة وتقديم : د. حسن حنفي

مراجعة : د. فؤاد زكريا





رسالة

في

اللاهوت والسياسة

إسپينوزا

رسالة في اللاهوت والسياسة

ترجمة وتقديم : د . حسن حنفي

مراجعة : د. فؤاد زكريا



- سبينوزا ـ رسالة في اللاهوت والسياسة
- ترجمة وتقديم : د . حسن حنفي
- مراجعة : د . فؤاد زكريا

- الطبعة الأولى 2005
- الناشر : دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت

هاتف وفاكس : 471357 / 00961/1 – 728471 / 03 – 728365 / 03

مقدمة[1]

أولاً : الترجمةالهادفة

إن اختيار نصوص بعينها للترجمة في حد ذاته تأليف غير مباشر ، ويكون المترجم في هذه الحالة مؤلفاً بطريق غير مباشر . قد يكون الدافع لاتباع هذا المنهج - التأليف من خلال الترجمة - هو حساسية الموضوع بالنسبة لبعض الطوائف التي ترى فيه تعدياً صارخاً على حقوقها أو جرأة على عقلية مجتمع ما لم يبلغ بعد من التطور والتنوير ما يستطيع به تقبل الموضوع الجديد بسهولة ويسر ، أو تعبيراً للمترجم عن نفسه من خلال الآخرين حتى تتحول القضية من الذاتية إلى الموضوعية . مهما يكن من شيء فالترجمة المختارة اختياراً دقيقاً لما يناسب العصر واحتياجاته هي في صميمها تأليف يرتكز على التاريخ الحضاري ، والترجمة الهادفة تخدم نفس الغرض الذي يسعى إليه التأليف الواعي للداعية .

وان من مهام المفكر في البلاد النامية التعريف بأهم التحولات الفكرية التي حدثت في الحضارات الأخرى والتي تحدث من جديد في حضارته ، ولا يعني ذلك أن كل حضارة لا بد أن تمر بالنمط الحضاري الاوربي وبمراحل تطوره ، بل يعني وجود أبنية تاريخية متجانسة في حضارتين أو أكثر . فالاتجاه العقلي في القرن السابع عشر ، وقيام العقل بوظيفته في تحليل التراث القديم قد يشابه كل دعوة عقلانية يقوم بها بعض المفكرين لاعادة بناء القديم ، كما حدث لدينا في أوائل هذا القرن . ومن ثم ، كان التعريف بهذا الاتجاه العقلي اسهاماً فعالاً في

---

(١) اقتصرنا في هذه المقدمة على العرض الموضوعي المحايد لافكار سبينوزا ومناهجه في تحليل النص الديني ولم نشأ التدخل من جانبنا بالزيادة أو النقصان وترك كل قارىء يستخلص ما يريد من نتائج . فهي مقدمة تؤكد مرة ثانية على تحليلات سبينوزا أكثر مما تضيف جديداً عليها .

التيار العقلي في مجتمعنا الحالي ، وتطويراً للاتجاه العقلي في تراثنا القديم ، وتحقيقاً لمزيد من الجرأة نحو الثقة بالعقل ، أسوة بهذا النمط الذي مضى عليه أكثر من ثلاثة قرون .

ليس الغرض من هذه المقدمة هو عرض لفلسفة سبينوزا ككل فتلك مهمة مؤرخ الفلسفة واستاذها[٢] ، وليس الغرض أيضاً هو تقديم للنص وذلك عن طريق شرحه والتعليق عليه وإرجاعه إلى مصادره ، فتلك مهمة الشارح والمعلق وكثيراً ما تحققت[٣] . وليس الغرض أيضاً دراسة مشكلة جزئية في موقف سبينوزا من الكتب المقدسة مثل مشكلة التفسير أو التعبير فتلك مهمة المتخصصين والمحققين[٤] بل الغرض هو تطوير محاولة سبينوزا ، ويتم ذلك بوسائل ثلاث :

الأولى ، تأكيد صدق تحليلات سبينوزا وذلك باعطاء تحليلات جديدة ودفع أفكاره إلى أقصى حدودها واستخلاص أبعد نتائجها ، والكشف عما تركه سبينوزا غامضاً نظراً لظروف العصر ، وقد قيل عن سبينوزا من قبل : أنه فيلسوف مقنع يقول نصف الحقيقة ويترك النصف الآخر للذكاء أو للتاريخ أو للتطور الطبيعي . وعلى هذا النحو لا يعني التقديم مجرد العرض بل التطوير والتطبيق والتأييد . وهذه ميزة الفكر الخصب أو المنهج الأصيل الذي يولد بالتعامل معه أفكاراً أخرى . ولا يعني ذلك الخروج على سبينوزا ، أو التحمس له أكثر مما يجب ، أو الوقوع في التطرف عندما يصبح الباحث سبينوزياً أكثر من سبينوزا نفسه ، لأن هذا هو مصير الأفكار في التاريخ ، عندما يفكر فيلسوف على فيلسوف سابق ، فقد فكر هيجل على جدل افلاطون وكانط ، كما فكر ماركس على جدل هيجل .

الثانية، اخراج سبينوزا من أبحاثه الخاصة وإلحاقه بالتراث الفلسفي في القرن السابع عشر بأكمله ؛ سواء بديكارت فيما يتعلق بالمنهج ، أو بريتشار سيمون وجان أوستريك فيما يتعلق بالنقد التاريخي للكتب المقدسة ، ثم اخراج سبينوزا من القرن السابع عشر وإلحاقه

---

(٢) انظر، د. فؤاد زكريا: سبينوزا، دار التنوير، بيروت ١٩٨١ .

(٣) A. mallet: Traité Théologico-politiqueosaet la pensée Biblique. Société des Belles Lettres, Paris, 1966.

ويذكر هذا الكتاب، وهو آخر الشروح، الشروح السابقة والدراسات الخاصة حول منهج التفسير عند سبينوزا.

(٤) Deleuze: Spinoza et le problème de l'Expression. PUF Paris, 19.

بالتراث النقدي كله في القرون التالية ؛ سواء فيما يتعلق بالنقد الفلسفي في القرن الثامن عشر أو النقد العلمي في القرن التاسع عشر أو النقد التاريخي ومدرسة الصور الأدبية في هذا القرن ، ومن ثم يبدو سبينوزا معاصراً أشد المعاصرة ، كما يبدو النقد التاريخي المعاصر وكأن له جذوره في مناهج سبينوزا النقدية .

والثالثة ، هي اسقاط المادة التي عمل عليها سبينوزا ، وإحلال مادة أخرى محلها ، مع الإبقاء على نفس المنهج ، أعني إسقاط التراث اليهودي وإحلال تراث ديني آخر ، وليكن التراث الاسلامي ، حتى تتضح جدة سبينوزا وأصالته فيما يتعلق بتفسير الكتب المقدسة . وقد كان هذا المنهج متبعاً عند الشراح المسلمين في شروحهم على أعمال أرسطو . فمثلاً يترك ابن رشد في شرحه « للخطابة » الأمثلة التي يوردها أرسطو من الخطباء والشعراء والتراجيديين اليونان ، ويضع بدلها أمثلة من الخطابة والشعر والنثر العربي حتى يعيد صياغة النظريات العلمية والأدبية ابتداء من مادة جديدة ، وحتى يمكنه تأييد هذه النظريات وتطويرها ، وإكمال ما نقص منها . وكان سبينوزا نفسه يود تعميم تحليلاته على الديانات الأخرى لولا إمكانياته اللغوية والثقافية باعتباره أحد فقهاء اللغة العبرية والتراث اليهودي القديم ، بل ويعترف هو نفسه بأنه لم يستطع تحليل العهد الجديد تحليلاً وافياً لنقص في معرفته باللغة اليونانية . ومع ذلك فقد عمم سبينوزا تحليلاته ، على قدر ما استطاع ، على التراث المسيحي واليوناني والروماني والاسلامي .

ومع أن صورة التراث الاسلامي عند سبينوزا مأخوذة من العصر التركي ، حتى ليتحدث عن الاتراك ويقصد بهم المسلمين ، وهي صورة الطغيان الفكري ، والتعصب الجاهل ، واضطهاد المؤمنين ، وسيادة الأحكام السابقة ، والوقوع في الخرافة ، ومع أنه يعتبر القرآن أشعاراً للقراء دون الاستفادة منها في الحياة العملية ، فإن مواقف سبينوزا ومناهجه في التفسير ونظرياته عن ثنائية الحقيقة أو الحقيقة المزدوجة لها ما يشابهها في التراث الاسلامي عند الفلاسفة ، خاصة عند ابن رشد . وقد كان سبينوزا على علم بها من خلال موسى بن ميمون . وليس الغرض من ذكر ذلك هو الوقوع في منهج الأثر والتأثر ، وإرجاع فضل سبينوزا الى التراث الاسلامي ، أو احياء التراث الاسلامي بآراء سبينوزا ، بل القصد منه

إثبات المشكلات المشتركة ، والحلول المشابهة التي قدمها سبينوزا والفلاسفة المسلمون ، وهذا هو الغرض من الاستشهاد المستمر بالتراث الاسلامي ، فقد تكون هناك مواقف فكرية واحدة للفكر الحر بالنسبة للدين ، أو قد تكون هناك أبنية واحدة للنص الديني أيا كان ، يستطيع كل مفسر أن يصل إليها .

لذلك تجنبنا الوقوع في العلمية التاريخية ، وإثارة بعض المشكلات التي تدل على التعاليم أكثر مما تدل على العلم مثل تاريخ كتابة الرسالة ، وصلة فصولها بعضها بالبعض الآخر ، وأيها متقدم وأيها متأخر ، وتناطح الآراء حول هذه المسائل ، فهي مشكلة خاصة تتعلق بتحقيق النص ونشره أكثر مما تتعلق بأفكار النص ونظرياته .وكذلك آثرنا التعامل مع الأفكار ، مع إعطائها أكبر قدر من الصحة والعمومية ، ولا يضير ذلك العلمية في شيء ، إذ أن العلمية لا تعني التحقيق الميكروسكوبي ، والالتصاق بالحروف ، مع ذكر عشرات من المراجع ، ما قرىء منها وما لم يقرأ ، حتى يوحي الباحث بوفرة المعلومات ، وبسعة الاطلاع ، بل العلمية أن تبرز الفكرة ، وأن توضع في مكانها الصحيح حتى يظهر أثرها وفعلها . ومع أن الرسالة نفسها قد كتبت بأساليب عدة ، بأسلوب أدبي في بعض الفصول يبدو فيه سبينوزا أديباً ناقداً ، وهي الفصول التي كتبت بدفعة روحية واحدة ، مثل الفصل السادس عن المعجزات ، وبأسلوب علمي تحليلي محشو بالشواهد النقلية ، وبالتحليلات اللغوية ، يظهر فيها سبينوزا الشارح اللغوي ، وهي الفصول التي كان قد جمعها من قبل ثم ادخلها في صلب الرسالة كدعامة علمية ، وكأساس تاريخي لأفكاره ، إلا أن الأسلوب الأدبي هو الغالب عليها ، خاصة إذا قارناها بالأسلوب الفلسفي الجاف الذي كتب به سبينوزا سائر مؤلفاته . لقد كتب سبينوزا رسالته مرات عديدة ، وعلى فترات متقطعة ، يعبر عن حدسه أولاً بأسلوب سهل يسير ، وبأفكاره الشخصية ثم يدلل عليه بعد ذلك بالبرهان ، وبالتحليلات التاريخية حتى يطور القديم ، ويتأصل الجديد . ولكننا شئنا في هذه المقدمة اتباع الأسلوب السهل اليسير ، فهي مكتوبة للجمهور العريض لا للصفوة المثقفة حتى يعم الانتفاع بها ما دامت مهمة المفكر الحالية هي اعطاء أكبر قدر ممكن من التنوير لأكبر عدد من الناس .

ثانياً : سبينوزا وديكارت[٥] :

سبينوزا هو الديكارتي الوحيد الذي استطاع أن يطبق المنهج الديكارتي تطبيقاً جذرياً في المجالات التي استبعدها ديكارت من منهجه ، خاصة في مجال الدين ، وأعني الكتب المقدسة والكنيسة والعقائد والتاريخ المقدس .. الخ ؛ لذلك كانت هناك محاولات عدة لاغتياله في حين أن ديكارت كان صديقاً لرجال الدين الذين كانوا يجدون في منهجه ، باعتراف ديكارت نفسه ، دعامة للدين ، ونصرة لعقائده ، ويكفي لذلك الاطلاع على اهداء التأملات لعلماء أصول الدين ، وكيف أن ديكارت كان متفقاً معهم في الغاية وهي إثبات العقائد ، وإن اختلف معهم في الوسيلة مؤقتاً ، فالغاية واحدة ، وهي إثبات وجود الله ، وخلق العالم ، وخلود النفس ، وهي القضايا الدينية الثلاث في كل فكر ديني تقليدي ، يبدو ديكارت وكأنه فيلسوف العقل الذي لا يقبل شيئاً على أنه حق ما لم يكن كذلك ، ولكن في الحقيقة أن الوحي والعقائد يندان عن العقل ويقتصر العقل على التبرير ، أي أن ديكارت لا يتعدى ما كان سائداً في العصر الوسيط المتقدم « أؤمن كي أعقل »[٦] يريد ديكارت إثبات حقائق الدين ببراهين عقلية حتى يمكن اقناع الكافرين ، أي أنه على هذا النحو لا يفترق عن سكال في أن كليهما يقوم بالدفاع عن العقيدة المسيحية[٧] بل ان الايمان بالحقائق الدينية ليس فعلاً للعقل بل فعل للارادة[٨] ، لذلك لا يطبق عليه مقاييس الوضوح والتميز . أكثر من ذلك أن

---

(٥) هذه المقدمة تطوير لمقالنا السابق «رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا» ضمن «في الفكر الغربي المعاصر»، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢

(٦) ينبغي قبل كل شيء أن نتمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل وهي ان ما أوحاه الله هو اليقين الذي لا يعدله يقين أي شيء آخر. فإذا بدا أن ومضة من ومضات العقل تشير الينا بشيء يخالف ذلك وجب أن نخضع حكمنا لما يجيء من عند الله».

Descartes: principes de la philosophie, Règle 76 p. 610.

الترجمة العربية، ص ١٨٠ .

(٧) ومع انه من الحق اطلاقاً أنه ينبغي ان نعتقد بوجود الله لأن هذا هو ما جاءت به الكتب المقدسة وأنه ينبغي من جهة أخرى أن نؤمن بالكتب المقدسة لأنها جاءت من عند الله(. . .) الا أننا لا نستطيع أن نعرض ذلك على الكافرين، فإنهم قد يتوهمون أن الاستدلال على هذا النحو وقوع في الغلط الذي يسميه المناطقة «دورا» الترجمة العربية، ص ٣٦.

Descartes: Méditations, p. 257.

(٨) ومع ذلك، فهذا لا يمنع أيضاً أن نعتقد فيما أوحاه الله كما نعتقد في معرفة أكثر يقيناً لأن الايمان الذي يتضمن دائماً

كل الحقائق الدينية تتعدى حدود العقل ، ولا يمكن للانسان التصديق بها إلا بمعونة من السماء ، وبفضل من الله ، أي أن ديكارت يبدو ها هنا هادماً للعقل ، ومعطلاً لوظائفه في فهم الحقائق الدينية(٩) .

ومع أن ديكارت معروف في العصور الحديثة بأنه أحد مؤسسي العلم الحديث ، إلا أننا نجد أن الله هو الضامن لصدق الحقائق ، وأن ديكارت بهذا المعنى يقيم العلم على وجود الله وصدقه ، وأن الله هو محور مذهبه ، خاصة إذا علمنا أنه الواقعة الأولى بعد الكوجيتو ، وأنه هو الضامن لوجود العالم ، وأن العالم لديه حركة وامتداد ، أي مقولتان رياضيتان وليس عالماً للفعل والسلوك (١٠) .

وأما سبينوزا فهو الذي طبق منهج الأفكار الواضحة والمتميزة في ميدان الدين والعقائد(١١) فليس العقل فقط هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، بل هو أيضا أفضل شيء في وجودنا ويكون في كماله خيرنا الأقصى . وإذا كانت الأفكار الواضحة والمتميزة هي المثل الأعلى لليقين، فإن سبينوزا يحلل النبوة ويخرجها من نطاق الأفكار الواضحة والتطورات الغامضة كما يرفض وضع الآيات الواضحة مع الأشياء الغامضة ، ثم تفسير الآيات الواضحة تفسيراً خيالياً حسب هوى المفسر ، كما يستعمل الوضوح والتميز كجدل في براهينه العقلية ، فما دام كل ما تعلمه بوضوح وتميز أما أن يكون معروفاً بذاته أو بغيره تعلمه بوضوح وتميز ، فإن المعجزة لا تستطيع أن تدلنا على وجود الله ،

= أشياء غامضة ليس فعلاً للعقل بل فعل للارادة».

Descartes: Règles pour la Direction de l'Esprit, Règle III, p.45.

(٩) «إني أحترم لاهوتنا، وادعي أكثر من أي شخص آخر باني سانتقل إلى السماء، ولكن بعد أن عرفت معرفة يقينية بأن الطريق مفتوح أمام الجاهلين والعلماء على السواء وأن حقائق الوحي التي تقود اليه أعلى من عقلنا. لم أجرؤ على اخضاعها لضعف استدلالاتنا. اشرع في فحصها بنجاح، رأيت أنني في حاجة إلى معونة خارقة من السماء، والى أن أكون أكثر من انسان».

Descartes: Discours de la Méthode, p. 130.

(١٠) أنظر مقالنا «محاضرات في فلسفة الدين لهيجل»، كذلك «موقفنا من التراث الغربي» ضمن «في الفكر الغربي المعاصر، دار التنوير ١٩٨٢ .

(١١) «لذلك عقدت العزم على أن أعيد من جديد فحص الكتاب المقدس بلا ادعاء وبحرية ذهنية كاملة، والا اثبت شيئاً من تعاليمه أو اقبله ما لم اتمكن من استخلاصه بوضوح تام منه، وعلى أساس هذه القاعدة الحذرة وضعت لنفسي منهجاً لتفسير الكتب المقدسة».

أو على ماهيته أو طبيعته ، لأننا لا نعلمها بوضوح وتميز . أما الله فانه فكرة واضحة ومتميزة ، ولا تحتاج إلى برهان . وإذا كان ديكارت ، في مثل سلة التفاح المشهور ، يريد تنقية الأفكار الواضحة المتميزة من الأفكار الغامضة ، فإن سبينوزا بتطبيقه هذا المنهج أيضاً في النقد التاريخي للكتاب المقدس ، يفصل الآيات الصحيحة عن الآيات المكذوبة أو المشكوك فيها .

وسبينوزا أيضاً هو الوحيد من الديكارتيين الذي طبق منهج ديكارت في السياسة ، فدرس أنظمة الحكم ، وقارن بينها ، ونقد الأنظمة التسلطية القائمة على حكم الفرد المطلق ، وانتهى إلى أن النظام الديمقراطي هو أكثر النظم اتفاقا مع العقل والطبيعة . فنحن نعلم أن ديكارت قد استثنى من الشك أيضاً النظم السياسية ، والتشريعات الوطنية ، وعادات البلد ، أي أنه أخرج الجانب الاجتماعي كله من الشك وقصره على الفكر[١٢] . وبذلك يكون سبينوزا سابقاً على كانط وهيجل في هذا اللون من التفكير السياسي من أجل تحديد الصلة بين الفكر والواقع ، أو بين الدين والدولة ، أو بين مهمة المفكر ومهمة السياسي ، في حين أن مالبرانش اقتصر على التبشير بالمسيحية حتى حدود الصين ، وأن بسكال رضي بملكوت السماوات ، ورفض ملكوت الأرض كما فعل أوغسطين من قبل ، وأن ليبنتز قدم مشروعاً لغزو مصر باعتبارها نقطة الالتقاء بين الشرق والغرب أي أنها الرابطة الجوهرية Vainculum Substantiale التي يبحث عنها ليبنتز في حساب التفاضل والتكامل وفي حساب الاحتمالات .

لقد قيل دفاعاً عن ديكارت أن موقفه من رجال الدين ومهادنته لهم إنما هو موقف ذكي ، اتخذه ديكارت حتى يحتوي رجال الدين من الداخل ، ولا يصطدم مع السلطة بالتناطح والمواجهة ، يكفيه أنه وضع قنبلة زمنية انفجرت بعده في سبينوزا وفولتير ، وتناثرت شظاياها في العصر الحديث بطوله وعرضه . وسواء أكان هذا الدفاع عن حق أم عن حب ، فان الثورة الحقيقية في الفكر الديني والواقع السياسي قد قام بها سبينوزا.ان رسالة سبينوزا اذن ثورة على الأوضاع الثقافية والسياسية في عصره بل وفي كل عصر ، وتطبيق للنور الطبيعي في مجال الدين والسياسة حتى لا يخلط الناس بين البدع الانسانية والتعاليم الالهية ، أو بين

---

(١٢) «الأولى هي ان أطيع قوانين بلدي وعاداته وأن أبقى على الدين الذي أكرمني الله به ونشأني عليه منذ الطفولة».
Descartes: Discours de la Méthode, p. 141.

التصديق الساذج والايمان الصادق ، أو بين الجدل البيزنطي في الكنائس وبين الاحساس الطبيعي بالعدل والخير ، أو بين الفتن والمصادمات بين الطوائف باسم الدفاع عن الدين وبين السلام الداخلي في الانسان وفي الدولة . أراد سبينوزا البحث عن الوضوح والتميز في الواقع الديني والسياسي ، وألا يقبل شيئاً على أنه حق في أمور الدين أو الدنيا ما لم يكن كذلك . فإن ديكارت قد وجد في المنهج الاستنباطي بغيته وطريقه الى التصديق بالرسالات السماوية ، وإذا كانت مهمة ديكارت والعصر الحديث معه هي تبرير الدين ، فقد كانت مهمة سبينوزا تأصيل الدين واخضاع الكتاب المقدس للنقد التاريخي .

ولا وجه للمقارنة بين مقدمة التأملات التي يهدي فيها ديكارت كتابه إلى علماء أصول الدين وبين آخر فقرة في مقدمة رسالة سبينوزا التي يخضع فيها رسالته للسلطات العليا في هولندا ، فديكارت يؤكد أن ليس في تأملاته ما يعارض الدين ، بل أنه يحتوي على تأييد لأهم قضاياه : وجود الله ، وخلق العالم ، وخلود النفس ، أي أنه لم يأت بجديد بالنسبة لمفكري العصر الوسيط إلا من حيث الطابع الشخصي الأوغسطيني ، هذا الطابع الموجود أيضاً لدى سبينوزا ، وهو يعلم أن نتائج بحثه في الوحي الالهي وفي نظام الحكم ستؤدي حتما إلى انقلاب القوم عليه . فديكارت يصالح رجال الدين ، ويهادن النظم الملكية ، وسبينوزا يبغي المصلحة العامة ضد رجال الدين ، وضد نظم الحكم القائمة ، ويعلم أن الأمانة الفكرية ، والبحث العلمي ، والموقف الشريف ، أجدى على الدولة وعلى سلامتها وأمنها من النفاق الفكري ، والتشويه العلمي ، والتملق المسلطة ، والسعي لها .

وإذا كان ديكارت هو المسئول عن كل تبرير للعقائد في صياغة جديدة وعن وضع التعالي بدل الله ، فإن سبينوزا هو المسئول عن كل دراسة علمية أي نقدية ونفسية لها ، وعن وضع الله في النفس البشرية مؤمناً بالحلول الميتافيزيقي . وإذا كان ديكارت هو المسئول عن « ثنائية العصر الحديث» من قسمة الوجود الى إله خالق وعالم مخلوق ، وقسمة الانسان إلى نفس خالدة وبدن فان ، فإن سبينوزا هو المسئول عن إعادة الوحدة في الوجود ، بالتوحيد بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة ، وفي التوحيد بين النفس والبدن ، وجعل النفس فكرة البدن . فاذا كان ديكارت صاحب اصلاح جزئي بالنسبة للفكر الديني في العصر الوسيط ، فإن سبينوزا هو صاحب الثورة الجذرية في الفكر الديني في العصر الحديث . وإذا كان البعض

منا في أوائل هذا القرن يروّج لديكارت صاحب أنصاف الحلول ، فالأجدى بنا في النصف الثاني من هذا القرن البحث عن الحلول الجذرية كما فعل سبينوزا منذ أكثر من ثلاثة قرون[13] .

ثالثاً : موضوع الرسالة :

يحدد سبينوزا موضوع الرسالة في العنوان التوضيحي الذي يضعه بعد العنوان الأول « وفيها تتم البرهنة على أن حرية التفلسف لا تمثل خطراً على التقوى أو على السلام في الدولة ، بل أن القضاء عليها يؤدي الى ضياع السلام والتقوى ذاتها » . للرسالة إذن هدفان : الأول اثبات أن حرية الفكر لا تمثل خطراً على الإيمان ، أو بتعبيرآخر ، أن العقل هو أساس الإيمان ، والثاني إثبات أن حرية الفكر لا تمثل خطراً على سلامة الدولة ، اي أن العقل أيضاً هو أساس كل نظام سياسي تتبعه الدولة .

فاذا غاب العقل ظهرت الخرافة ، وإذا سادت الخرافة ضاع العقل . وتظهر الخرافة في إرجاع ظواهر الطبيعة إلى علل أولى ، أو إلى قوى وهمية ، أو إلى أفعال خيالية ، أو الى موجودات غيبية مثل الجن والشياطين والأرواح الخبيثة أو الطيبة ، وإن خرجت هذه الظواهر الطبيعية عن المألوف بدت وكأنها معجزات وخوارق يمكن معرفتها ، والتنبؤ بوقوعها عن طريق الكهانة والعرافة والسحر ، لا عن طريق العلل المباشرة التي تفسر وجود الظواهر كما يدركها العقل .

وتنشأ الخرافة من سيادة الأهواء والإنفعالات على العقل ، وعلى رأسها الخوف والرجاء ؛ إذ يتذبذب الشعور الديني بين الخوف والرجاء أو بين الرهبة والرغبة ، فالحوادث الحسنة فال طيب ، والحوادث السيئة تبعث على التطير والتشاؤم ، ويرتبط بالخوف العجز عندما يود الشعور الديني التأثير على الطبيعة باستدعاء الأرواح ، لا بالفعل المباشر ، أو بطلب العون الالهي ، أو بالنذور ، أو بالصلاة لدرء الكوارث ، أو لاستجلاب الرزق ، لدفع البركان ، أو لاهطال المطر . كل أولئك مظاهر للعجز أمام الطبيعة ، فلا ذرف الدمع خشية

---

(١٣) انظر مقالنا «ثقافتنا المعاصرة بين الأصالة والتقليد»، ضمن «في فكرنا المعاصر»، دار التنوير، بيروت ١٩٨١ .

ورهبة يجدي ، ولا الدعاء أملاً ورجاء يفيد ، ومن ثم قد يصبح أعجز الناس هو أكثرهم حكمة . فاذا كان الخوف سبب الخرافة، فان الخوف نفسه سينشأ عن نقص في الشجاعة ، وقد يكون التأليه نتيجة لهذا النقص ، وهو ما لحظه برجسون أيضاً على كل تفكير مثالي من أنه ضعيف في الارادة Aeilléite .

كما قد يقوم الايمان على الكراهية والتعصب ، فبعض المؤمنين هم أكثر الناس قدرة على الكراهية ، واشدهم تعصباً حتى ليعرف قوة الايمان بقوة غضبهم وحقدهم على البشر ، وربما يقوم على الذلة والغرور ، فإن كان المؤمن في حاجة إلى شيء ذل نفسه ، وان كان غنيا عن العالمين ركبه الغرور ، أي أن سبينوزا يبدو وكأنه من أنصار المدرسة النفسية في تاريخ الأديان التي تدرس مظاهر التدين على أنها ظواهر نفسية أو مرضية ؛ إذ أن معظمها يقوم على مواقف عزاء أو تعويض نفسي عندما يتم اللجوء الى الله في حالة الكرب ، أو عن مواقف نفاق وتغطية ، كما يتستر على الغنى في التفاوت في الرزق ، وبالقضاء والقدر ، وكما يتستر بالدين على الإشباع الجنسي ، كما يفعل الشيخ المتصابي ، أو من أجل الحصول على مصلحة شخصية ، كما هو واضح في الشحاذة .

والخرافة والوهم والعجز هي من أسباب الوقوع في التقديس ، تقديس موجود متعالٍ خارج الطبيعة ، يتدخل فيها كما يشاء ، كما يفعل الحاكم المطلق ، أو الملك الذي يخضع للأهواء والانفعالات ، فاعتبار المقدس خارج العالم عجز عن ادراكه داخل العالم ، وخوف منه ، وأبعاد له ، خاصة إذا أصبح هذا المقدس مرادفاً للسر ، أو هو وقوع في الوثنية المجردة ، أو الوثنية الحسية .

وأشد غرابة من ذلك أن يتميز المؤمنون في إيمانهم بعقائدهم وشعائرهم وملابسهم وألقابهم ، فيظن الجمهور أن الدين هو المناصب في المعابد التي يتعيش فيها رجال الدين ، أو يتعيشون عليها ، حتى أصبح الكهنوت غواية الجميع ، اشتاقته أشد القلوب قسوة ، وحتى أصبح الشره والطمع طريق الدعوة الى الدين وإلى الله . تحولت الكنائس إلى مسارح ، وتحول رجال الدين إلى خطباء محترفين ، لا يرومون تعليم الشعب بل التكسب منه ، والتعيش عليه ، وجل غايتهم أن يعجب الناس بهم وبما يبتدعونه في الدين ، وطبيعي أن يبدأ التنافس والحسد فيما بينهم على ما اغتنموه ، فلا عجب إذن أن لم يبق من الدين إلا مظهره الخارجي ، أي عبادة الأوثان Adoration لا عبادة الله Adulation ، ومن الايمان لا التصديق بالاحكام

السابقة ، خاصة أحكام من ينزلون بالبشر إلى مستوى الحيوانات ، لأنهم يمنعونهم حرية الحكم ، وحرية التمييز بين الخطأ والصواب .

أما الدين كما يتصوره الصوفية ، فهو مجموعة من الخرافات والخزعبلات والأوهام ، حتى أصبح الدين احتقاراً للعقل ، وبعداً عن الذهن الذي قيل عنه أنه فاسد بالطبع ؛ مع أنهم لو كانوا اهتدوا إليه بالنور الفطري لما أصابهم الغرور ، ولما وقعوا في الكذب ، ولعبدوا الله حباً فيه ، لا كراهية للناس ، ولما اضطهدوا مخالفيهم في الرأي ، ولعطفوا عليهم ، ولحرصوا على سلامة الآخرين كما يحرصون على سلامتهم ، ولما اعجبوا بأسرار الكتاب التي لا تتعدى بعض التأملات الأفلاطونية الأرسطية ، أو التوفيق بينها وبين الكتاب ، حتى لا يتهمهم الناس باتباع فلسفة الوثنيين ، وحتى لا يقعوا في أخطاء اليونان . جعلوا الأنبياء يهذون . فضلاً عن ذلك ، فانهم لم يشكّوا مطلقاً في المصدر الالهي للكتاب المقدس ، وكلما شعروا فيه بالأسرار أطاعوه طاعة عمياء ، مع أن إثبات المصدر الالهي للكتاب لا بد أن يكون نتيجة للبحث العلمي لمحتواه .

الدين إذن على ما يقول فيورباخ موقف مغترب ، أي أنه موقف غير طبيعي ، والموقف العقلي العلمي هو الموقف الطبيعي . التدين والنور الفطري نقيضان ؛ إذ يعتبر المتدين النور الفطري مصدراً للاّتدين وللإلحاد وللبدع ، مع أن التدين نفسه قائم على مجموعة من الخزعبلات التي يظنها المتدينون تعاليم الهية ، فالحاد الفلاسفة الذين يعتمدون على النور الفطري هو الايمان الصحيح ، وإيمان المتدينين القائم على الأوهام والخرافات وثنية حسية أي إلحاد صحيح . ومن ثم كان اللاّتدين شرط العلم وكان رفض التأليه شرط إدراك الطبيعة ، فالانسان موجود في عالم واحد وهو العالم الطبيعي وليس في عالمين لأن الفكر تحليل للطبيعة .

القضاء على السلوك الانفعالي إذن خطوة نحو العقلانية . فإذا عرفنا مدى شيوع السلوك الانفعالي في البلاد النامية ، ومدى تدخل الأهواء والانفعالات في العلاقات الشخصية وفي تقدير المواقف وفي سن القوانين وتطبيقها ، عرفنا أن سيادة الانفعال وغياب العقل أحد مظاهر التخلف .

ويستخدم الدين أيضاً للسيطرة على الجماهير ولابقائها تحت سيطرة السلطة . اذ يكثر

الدكتاتور من مظاهر العظمة في بناء المعابد ، والاحتفالات بالموالد ، حتى يمكن عن طريق التأليه الخضوع لله أو للدكتاتور ، والطاعة العمياء له . لذلك كانت الخرافة أفضل الوسائل لتسيير العامة ، فيكفي للسلطات العليا الاحتفال بالموالد ، وبأتقياء الله ، وبعبادة الصالحين حتى تسير العامة وراءها فينظر إلى الملوك باعتبارهم آلهة ، ويتم تجميل الدين بالشعائر « الطقوس » وتزيين الملوك بالقصور والتيجان . فالخرافة هي أساس النظام الملكي ، باعتباره النظام التقليدي الذي يقوم على حكم الفرد المطلق الذي يبغي خداع الناس ، وإرهابهم باسم الدين من أجل السيطرة عليهم ، واستعبادهم ، ووضع قيود على الفكر والعقيدة ، في حين أن العقل لا يسود إلا في النظام الجمهوري الذي يكون فيه المواطن حراً في فكره وعقيدته ، والذي يخضع فيه سلوكه لتشريع الدولة .

وهنا يبدو الهدف الثاني من رسالة سبينوزا وهو دراسة الصلة بين الدين والدولة ، أو كما يقول هو : بين اللاهوت والسياسة ، فاللاهوت ليس نظرية في الله فقط بل ينشأ عنه نظام اجتماعي كذلك ، وليس الدين عقائد فحسب بل ينشأ عنه نظام سياسي كذلك . والحقيقة أن رسالة سبينوزا ليست دراسة للصلة بين اللاهوت والسياسة بقدر ما هي دراسة للصلة بين السلطات اللاهوتية والسلطات السياسية[14] أي أن غرض سبينوزا هو دراسة الصلة بين اللاهوت القائم بالفعل والنظم السياسية القائمة ، أو إن شئنا الصلة بين السلطة اللاهوتية الممثلة في رجال الدين أو في الكنيسة وبين السلطة المدنية الممثلة في الحكم أو في رئيس الدولة ، فهي دراسة واقعية للأوضاع التي عاش فيها سبينوزا من تداخل السلطتين اللاهوتية والسياسية ، وكلاهما كما رأينا يقوم على الخرافة ، ومنع حرية الرأي والقضاء على العقل ، لذلك تم التواطؤ بين المعابد وأقسام الشرطة ، أو يتم التمسح بالمعابد كما تحدث الزلفى للسلطات .

ولما كانت حرية الرأي ضرورة للإيمان الصحيح ، فإن حرية الرأي أيضا ضرورة للسلام الداخلي في الدولة ، فحرية الفكر هي دعامة الرأي العام ، والرأي العام هو الراصد لكل ما يحدث في الدولة خاصة في الأمور الداخلية ، فاذا قضي على حرية الفكر ، قضي على

(١٤) لذلك فضلت المترجمة الفرنسية مادلين فرنسيس في ترجمتها لعنوان الرسالة Tractatus Théologico - politicus اضافة لفظ «سلطات» فأصبح Traité des Autorités Téologico - politiques .

الرأي العام ، وأصبحت الدولة بلا دعامة داخلية ، يفعل الحاكم ما يشاء وتفعل أجهزة الحكم ما تريد ، وبالتالي تنشأ الجماعات السرية المناهضة للحكم ، فيقضي على أمن الدولة .

لذلك يجب على السلطات العامة ألا تتدخل في الحريات الفردية ، وإلا لتعرّض أمن الدولة للخطر ، فهذا هو « الحق الطبيعي » للفرد ، كل فرد حر بطبيعته ، وكل فرد هو الضامن لحريته . وتنشأ الفتن عندما تتدخل الدولة بقوانينها في الأمور النظرية ، وتنتصر لبعض العقائد ، وتعادي البعض الآخر . ولن تتوقف الفتن إلا إذا وضعت الدولة الأفعال وحدها ، دون الأقوال ، تحت القانون حتى يستطيع كل مواطن أن يعبد الله كما يشاء ، وأن يتصوره كما يريد ، بدل أن تقطع الرقاب من أجل أقوال كلها ظنية . لا احتكار للفكر ولا حكر عليه ، وليس من حق الدولة التدخل في حرية المفكر أو في الرقابة عليه . وكيف تنتصر الدولة لرأي على رأي سواء في اللاهوت أم في السياسة وليس هناك تفسير واحد صحيح للدين والباقي خطأ ؟ لكل انسان الحق في فهم الوحي وتأويله كما يشاء ، وان التسلط والتحزب لرأي دون راي ليؤدي حتماً إلى ضياع الايمان ، حرية الراي اذن يجب أن تكون مكفولة للمواطنين جميعاً ، وتكون الدولة هي الراعية لهذه الحرية ، وليست القاضية عليها ، فلا ينبغي أن تكون الدولة طائفية تنتسب لدين معين ، بل دولة علمانية تكفل حرية الرأي للجميع . حرية الرأي إذن ضرورة اجتماعية حتى يعم الأمن والسلام في الدولة ، وأن الحاكم الذي يظن أن تثبيت قواعد حكمه إنما يكون بالقهر والطغيان ، وبالقضاء على حرية الفكر ينتهي لا محالة إلى غير ما قصد إليه ، لأن في القضاء على حرية الفكر قضاء على الدولة ، بل أن القانون الالهي نفسه يمنح هذه الحرية لجميع الناس . ولا يبدو ذلك غريباً لأن الدولة نفسها قد نشأت بعقد اجتماعي بين الافراد يفوض سلطتهم إلى الدولة كي تقوم بحمايتهم والدفاع عنهم ، فسلطة الدولة ممثلة لسلطة الأفراد . لذلك لا يجوز للسلطات العليا ، وهي الممثلة للشعب ، أن تعمل ضده ، أو أن تقضي على حريته التي فوضها لها بإرادة حرة . تنشأ النظم الدكتاتورية عندما تفعل السلطات العليا ما تريد ، بغض النظر عما فوضه الأفراد لها من حقوق .

والحقيقة أن موضوع رسالة سبينوزا ليس هو اللاهوت فحسب ، أو السياسة فحسب ،

أو حتى الصلة بينهما ، بل بتعبير أدق الوحي في التاريخ ، عندما تتحقق النبوة في فترة معينة وعند شعب معين . يأتي الوحي للتغلب على الطبيعة السائدة في الشعب ، فينجح الى حين ، ثم تنتهي الطبيعة السائدة بالتغلب على الوحي . ومن ثم فموضوع الرسالة هو فلسفة التاريخ الديني أو التاريخ المقدس على ما يقال . لقد أتى الوحي للشعب اليهودي حتى يتغلب على طبيعته الحسية المادية ، وعلى تكوينه الوثني ، ولكنه انتهى إلى أن سادته الوثنية ، وتغلبت عليه الطبيعة الحسية ، ثم أتى الوحي المسيحي داعياً للسلام ، من أجل التغلب على الطبيعة الحربية الرومانية ، وداعياً للطهارة الروحية ، ومن أجل التغلب على المادية الحسية اليهودية والرومانية ، ولكنه انتهى إلى أن سادته الحروب والتعصب ، وتغلبت عليه المادية الحسية . ويمكن القول أيضاً بان الوحي الاسلامي جاء حتى تكون الامة الاسلامية خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر ، فاذا هي الآن مستعمرة من الخارج أو مسلوبة الثروات من الداخل أي أنها انتهت إلى عكس ما قصد إليه الوحي .

رسالة سبينوزا اذن هي دراسة لمصير الوحي في التاريخ وكيف أنه ينقلب إلى الضد ؛ فالمسيحية دعوة للروح وللسلام والتضحية تتحول إلى مجتمع تسوده المظهرية والتعصب والكراهية ، واليهودية دعوة للطاعة تنقلب إلى مجتمع عاصٍ ، والاسلام دعوة لإقامة خير أمة أخرجت للناس ينقلب إلى مجتمع يسوده التخلف ويحكمه الاستعمار . يدرس سبينوزا هذا القلب ، قلب الروح إلى مادة والوحي إلى كتاب ، والمعنى إلى حرف ، والتدين إلى خرافة ، والتقوى إلى طقوس وشعائر ، والايمان إلى تعصب ، والحقيقة إلى بطلان ، والتعاليم الالهية إلى بدع ، والنور الفطري إلى جهل ، والمعابد إلى مسارح ، والدين إلى وثنية ، والانسان إلى حيوان ، وكان الدافع الحيوي ينتهي بالضرورة إلى سقوط مادي ، وكأن اللهب ينتهي بالضرورة إلى رماد[١٥] .

رابعاً : النقد التاريخي للكتب المقدسة :

يعتبر النقد التاريخي للكتب المقدسة أحد المناهج العلمية التي وضعتها الفلسفة الحديثة ، كما يعتبر من أهم مكاسب الحضارة الأوربية بالنسبة لدراسة التوراة والانجيل ،

---

(١٥) يستعمل برجسون كثيراً من هذه الصور الفنية ليدل بها على تحول الروح إلى مادة .

نتجت عن تأليه العقل في القرن السابع عشر ، قرن سبينوزا ، وأخضاع الطبيعة له . فكما أن هناك نظاماً للطبيعة ، هناك أيضاً قوانين لضبط صحة الرواية ، ولا فرق بين الظاهرة الطبيعية والنص الديني ، كلاهما يخضع للعقل وقواعده . وقد حمل لواء النقد في هذا القرن ثلاثة : سبينوزا ، رينشارد سيمون ، جان أوستريك[١٦] .

(١٦) كلمة «نقد» مستمدة من الفعل اليوناني Krinein الذي يعني «حكم». وقد انتشرت الكلمة في القرن السابع عشر خاصة لتدل على تقييم الأعمال الأدبية. فاعتبر لابريير La Bruyère مثلاً أن النقد قائم على الذوق دون ان يكون علماً.

ويمكن اصدار الحكم النقدي على صحة النص التاريخية، ويكون لدينا اذن نقد النصوص La Critique Textuelle لتقارير اخطاء النساخ والزيادات المقصودة للرواة ومحاولة العثور على النص الأصلي بلا زيادة أو نقصان ثم يأتي النقد الأدبي Littéraire لتحويل النص إلى نوعه الأدبي،الشعر، القصة، الملحمة، الرواية،الأسطورة، الرمز، المثل. وأخيراً يأتي النقد التاريخي La critique historique لحسم مشكلة الصحة التاريخية التي تشمل أولاً اثبات صحة نسبة النص إلى المؤلف المنسوب اليه Authenticité وهو ما أسماه النقاد المحدثون نقد المصادر Critique de provenance وما أسماه علماء الحديث قديماً «السند»، وثانياً اثبات تكامل النص من حيث المضمون Historicité وما اسماه علماء النقاد المحدثون نقد اعادة تكوين النص Critique de Restitutions وما اسماه علماء الحديث قديماً «المتن».

وقد بدأت المحاولات النقدية الأولى منذ العصور الأولى لنشأة المسيحية. فنشأت ترجمات النصوص الدينية Les Targums ومنها ترجمة التوراة من العبرية إلى اليونانية المعروفة باسم السبعينية Septante وكان أوريجين Origène أحد رواد نقد النصوص القدماء، ولكن لم يتعد نقده تطبيق المبادىء اللغوية التي كانت معروفة في ذلك الوقت في مدرسة الاسكندرية، ووضع لأول مرة التوراة في ستة عواميد Les Héxaples لمقارنة النص العبري بالنصوص اليونانية المختلفة، كما وضع عدة شروح لتأويل النصوص (تفسير النص مشكلة ثانية بعد اثبات صحته). ثم ظهرت نسختان لاتينيتان، الأولى أوروبية والثانية افريقية مما دفع القديس جيروم إلى مراجعة النصين والقيام بترجمة جديدة للتوراة وهي ما تسمى بالفولجات La Vulgate، ورأى تفسيرها تفسيراً حرفياً لمواجهة التفسير الرمزي في مدرسة الاسكندرية.

وفي العصور الوسطى المتأخرة قام الماسوريون Les massorates وهم المكلفون بالمحافظة على نصوص العهد القديم، بادخال النقط والحروف على النص،وقاموا ببعض الشروح الحرفية. ثم ترجم سعديا بن يوسف الفيومي (٨٩٢ - ٩٤٢) التوراة إلى العربية وشرحها ابراهيم بن عزرا شرحاً حرفياً وكذلك سليمان بن اسحق المكنى باسم راشي،حتى أتى موسى بن ميمون وأعطى التوراة تفسيراً عقلياً.

وفي عصر النهضة، وبعد اختراع المطبعة نشر اراسم سنة ١٥١٦، المخطوطات اليونانية واللاتينية للعهد الجديد، ثم نشرت مؤلفات آباء الكنيسة. وفي الاصلاح الديني غلب التفسير الاشراقي للكتاب على نقد النصوص، ولكن النقد التاريخي لم ينشأ على وجه التحديد الا في القرن السابع عشر على يدي ريتشاردسيمون R. Simon وجان استريك J. Austruc بعد نشر الكتب المقدسة بلغات عدة على عواميد متقابلة حتى يمكن مقارنة النصوص المختلفة كما فعل موران Morin ولويس شابل Chappelle من أجل البحث عن النص الأصلي. ولكن الأعمال النقدية لريتشارد سيمون تعد فاتحة على النقد الحديث وهي:

فما ان وضع القرن الثامن عشر العقل في الانسان ، وحول التفكير الرياضي إلى التفكير الانساني ، حتى أصبح كبار النقاد هم كبار الانسانيين ، مثل فولتير ولسنج وهردر ، وكان النقد باسم العقل أكثر منه باسم التناقضات الداخلية في الرواية .
النقد باسم العقل أكفر منه باسم التناقضات الداخلية في الرواية .

وما ان تحولت فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر إلى فلسفة للعلم في القرن التاسع عشر ، حتى تحول النقد أيضاً من النقد الفلسفي باسم الانسان الى النقد العلمي القائم على تحقيق النصوص ، والمقارنة بينها ، والاعتماد على فقه اللغة ، وعلم الأساطير المقارنة . وتم وضع قواعد المنهج التاريخي بعد كشف « الشعور التاريخي » عند دلتاي ، وتقدم العلوم الانسانية . وقد كانت فلسفة هيجل أحد المصادر التي خرجت منها المدرسة الاسطورية في النقد ، عند شتراوس وباور ، فكما وصف هيجل تطور الروح وصف نقاد المدرسة الاسطورية ، وهم من اليساريين ، تطور العقيدة الموازي لتطور النص واعتبروا كليهما من فعل الروح ومن وضعها .

ويعتبر النقد التاريخي أهم الأسباب في نشأة حركة التجديد الديني في الفكر المعاصر(١٧) ، فقد قدم البعد الشعوري في النص الديني ، وأصبح النص يعبر عن التجارب

= ١ ـ التاريخ النقدي لنصوص العهد العتيق، ويدرس فيه تاريخ النص العبري منذ نشأته حتى الآن ويشك في نسبة التوراة إلى موسى .

٢ ـ التاريخ النقدي لترجمات Versions العهد العتيق ويشرح فيه ظهور الترجمات ونقلها واختلافاتها.

٣ ـ التاريخ النقدي لنصوص العهد الجديد.

٤ ـ التاريخ النقدي لترجمات العهد الجديد.

٥ ـ التاريخ النقدي لشروح العهد الجديد. وبالرغم من وقوف بوسويه Bossuet أمامه الا ان النقد استمر عند سبينوزا بالرغم من وقوف بسكال ضده. واستمر أيضاً في القرن الثامن عشر عند فولتير وشكه في أسفار نشيد الانشاد والجامعة، ولكن القرن التاسع عشر يعد عصر النقد بفضل النقاد البروتستانت تحت تأثير المدرسة الهيجلية التي روج لها ريتان Renan في فرنسا. وانقسم النقد إلى مدرستين : المدرسة الاسطورية، شتراوس، رينان، والمدرسة النقدية وغالبية أصحابها من انصار النقد العقلي أو النقد العلمي (التاريخي) للنصوص. ثم نشأت أزمة التجديد في العصر الحاضر بعد نشأة المنهج الفينومنولوجي وفلسفة الوجود واعتبار النص جزءاً من موقف وتعبيراً عن تجربة حية للجماعة الأولى التي نشأ فيها النص. وما زالت المعركة حالياً بين انصار النقد وخصومه أو بين التيارين الأبديين في الفكر الديني: التيار التقدمي الذي يسمح بالنقد التاريخي والتيار المحافظ الذي يقف ضده.
انظر: J. Steinmann: La Critique devant la Bible, Fayard, Paris, 1956.

(١٧) بدأت حركة النقد في القرن الحالي في خطوطه العريضة عند هارناك Harrack عندما نشر كتابه الشهير «جوهر

الحية للجماعة الدينية الأولى التي نشأ النص منها ، ومن ثم كان لا بد من وضع النص في الحياة Sitz im Leben ودراسة المكونات النفسية للشعور الجماعي الأول ، مثل واقعة الانتظار ، أو خيبة الأمل ، أو الشعور بالاضطهاد ، وأصبحت رسائل الحواريين تعبر عن تجارب شخصية لهم ، بل وعن عقدهم النفسية ورغباتهم . عاشت الجماعة الأولى أفكارها ، ثم عبرت عنها بالنصوص بعد ذلك ، وهي التي جمعت في مجموعات صغيرة ، ثم في مجموعات كبيرة ، حتى تكونت الأناجيل في القرن الثاني التي كانت تعد بالعشرات ، ثم اختارت الكنيسة أربعة منها ، ما يتفق مع عقائدها وقننتها في القرن الرابع[118] ، وأصبح منهج التفسير كما وضعه بولتمان هو ارجاع النص إلى التحليل الوجودي للانسان ، بعد أن تتبع نشأته ، ونشأة الاسطورة التي يعبر النص عنها .

ولكن الذي يميز نقد سبينوزا هو جمعه بين كل أنواع النقد هذه التي ظهرت في القرون الثلاثة الماضية ، فهو نقد عقلي يقوم على استعمال العقل الرياضي الهندسي ، كما هو الحال في كتاب « الأخلاق » ، وهو نقد انساني يقوم على استعمال النور الفطري كنور طبيعي في الانسان ، ويهدف إلى تحليل القوى الانسانية من ادراك وتخيل وانفعال ، وهو أيضاً نقد علمي يدرس النص الديني كما تدرس الظاهرة الطبيعية ويحاول إخضاعه لقواعد ثابتة ، والوصول إلى قوانين لتطور الرواية كما يخضع العالم الظاهرة الطبيعية لقواعد المنهج العلمي ، ويصل إلى

= المسيحية» L'essence du Christianisme سنة ١٩٠٢ وأعطى فيه المدلولات الفلسفية والدينية لما وصل إليه النقد التاريخي العلمي في القرن التاسع عشر، خاصة مدرسة توبنجن وأرسى قواعد البروتستانتية الحرة التي تدعو إلى ان جوهر المسيحية هو الأخلاق. ونشأت حركة التجديد في الكاثوليكية في فرنسا عندما نشر لوازي A. Loisy رده على هاراك «الانجيل والكنيسة» L'Evangile et l'Eglise سنة ١٩٢٩. كان هاراك من قبل قد أثار ثائرة المحافظين الكاثوليك من امثال لاجرانج Lagrange مؤسس مدرسة القدس لدراسة التوراة L'ecole biblique de jérusalem الذي وضع قواعد المنهج التاريخي المحافظ في كتابه «المنهج التاريخي» La Méthode Historique سنة ١٩٠٤ ، وادوار لوروا E. Le Roy في كتابه «العقيدة والنقد» Dogme et Critique سنة ١٩٠٧ ، وموريس بلوندل M. Blondel في مقاله «التاريخ والعقيدة» Histoire et Dogme سنة ١٩٠٤ وأخيراً جاء جان جيتون ومحاولته لوضع قواعد للمنهج التاريخي الفلسفي في «نقد النقد» Critique de la Critique سنة ١٩٣٧ وفي «الكنيسة والانجيل» L'Eglise et L'Evangile سنة ١٩٥٩ رداً على لوازي . وما زالت المعركة دائرة بين أنصار النقد وخصومه ، بين المجددين والمحافظين .

(١١٨) انظر رسالتنا (مخطوط) La phénoménologie de L'Exégèse .

قوانين تحكم الظواهر ، فالناقد كالعالم سواء بسواء ، كلاهما يدرس الظاهرة التي أمامه ، ويحاول الوصول إلى قوانينها التي تحكمها . وقد كان نقد سبينوزا سبباً في نشأة حركة التنوير في اليهودية قبل أن تبدأ ، وما زال أحد دعائم التجديد الديني على الاطلاق .

والنقد التاريخي سابق على الإيمان بالمصدر الألهي للكتاب المقدس ، وهو الضامن لصحته من حيث هو وثيقة تاريخية تحتوي على الوحي الألهي ، وتحتاج إلى تحقيق تاريخي مضبوط ، يرفض سبينوزا وجهة النظر المحافظة التي تثبت المصدر الالهي للكتاب قبل تطبيق قواعد المنهج التاريخي ، وتكون مهمة النقد في هذه الحالة تبرير محتوى الكتاب ، بما فيه من خلق جماعي ، وأساطير دخيلة من البيئات المجاورة ؛ لذلك أصر بعض النقاد على أن الناقد يجب أن يترك إيمانه جانباً ، بل اشترط البعض الآخر أن الناقد لا بد أن يكون لا إيمان له حتى لا يتدخل إيمانه في تزييف البحث التاريخي[١٩] .

يدرك سبينوزا أهمية هذا العلم الجديد ، هذا العلم الذي جهله القدماء أو الذي ضاع منه جزء كبير لم يصلنا منه شيء . مهمة العصر الحديث إذن هي وضع قواعد هذا العلم وتكملتها ورفض الزائف منها ، مع أن ذلك يبدو متأخرا للغاية ؛ إذ لم يعد الناس يتقبلون بسهولة تحكيم العقل في الكتاب وتطبيق قواعد المنهج التاريخي على الروايات .

ويحلل سبينوزا أسفار التوراة سفراً سفراً ، مبيناً نصيب كل منها من الصحة التاريخية . فالأسفار الخمسة Pentateuque لم يكتبها موسى ، بالرغم من تأكيد الفريسيين ذلك ، حتى أن ابن عزرا ، وهو العالم الناقد الحر ، لم يجرؤ على الجهار بذلك . كتب الأسفار الخمسة انسان آخر ، عاش بعد موسى بمدة طويلة ، وذلك لبعض الأسباب التي يذكرها ابن عزرا مثل :

(أ) لم يكتب موسى مقدمة سفر التثنية لأنه لم يعبر نهر الأردن .

---

(١٩) يغالي البعض وأكثرهم من اللاهوتيين المحافظين ويدعون ان الله قد حفظ كتابه من التغيير والتبديل وأن العناية الالهية هي الحافظة للنصوص، ومن ثم فلا داعي هناك لتطبيق قواعد المنهج التاريخي على النصوص الدينية، واقامة نقد تاريخي للكتب المقدسة «إنا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون». وهي نظرية لاهوتية صرفة، تهرب من النقد، وتلجأ للسلطة الالهية، وهي شبيهة بالصدق الآلهي عند ديكارت، فيما يتعلق بالمعرفة الانسانية. وقد يكون معنى الآية هو حفظ المعنى، وحفظ تطبيق المعنى في الواقع، لا حفظ النص الحرفي المدون، فذلك ما يعتريه التغيير والتحريف والتبديل، وهو ما يتهم به القرآن أهل الكتاب، ويؤيده النقد التاريخي للكتب المقدسة.

(ب) كان سفر موسى مكتوباً على حائط المعبد الذي لم يتجاوز اثني عشر حجراً ، أي أن السفر كان أصغر بكثير مما لدينا الآن .

(جـ) قيل في سفر التثنية : « وقد كتب موسى التوراة ، ولا يمكن أن يقول موسى ذلك إن كان هو كاتبها .

(د) في سفر التكوين ، يعلق الكاتب قائلاً : « وكان الكنعانيون في هذه الأرض » ، مما يدل على أن الوضع قد تغير وقت تدوين الكاتب هذا السفر ، أي بعد موت موسى وطرد الكنعانيين ، وبذلك لا يكون موسى هو الراوي .

(هـ) في سفر التكوين سمي « جبل موريا » جبل الله ، ولم يسم بهذا الاسم إلا بعد بناء المعبد ، وهو ما تم بعد عصر موسى .

(و) في سفر التثنية . وضعت بعض الآيات في قصة أوج ، توحي بأن الرواية كتبت بعد موت موسى بمدة طويلة ؛ إذ يروي المؤلف أشياء حدثت منذ زمن بعيد .

ثم يضيف سبينوزا على ملحوظات ابن عزرا هذه ملحوظات أخرى :

(أ) كتابة الأسفار بضمير الغائب ، وليس بضمير المتكلم .

(ب) مقارنة موت موسى وحده والحزن عليه بموت الأنبياء التالين له .

(جـ) تسمية بعض الأماكن بأسماء مختلفة عما كانت عليها في عصر موسى .

(د) استمرار الرواية في الزمان حتى بعد موت موسى[٢٠] .

---

(٢٠) الأسفار الخمسة مجموعة من الروايات والتشريعات تنقطع باستمرار ثم تعود وتتكرر. وليس هناك سفر مثله نال من الدراسة والتحقيق، وخاصة فيما يتعلق بمؤلفها، فقديماً قارن ترتيليان Tertullien الأسفار بعضها بعضاً. كما قارن يوسبيوس القيصري Eusèbe de Cisarée نصوص الأسفار مع المأثورات الفينيقية، وحاول القديس جيروم معرفة المعاني الحرفية للنصوص ابتداء من اللغة، وقد ظن آباء الكنيسة قديماً أن موسى هو مؤلف التوراة، وظل هذا الاعتقاد في العصر الوسيط مع بعض الشروح اللغوية حتى جاء سبينوزا ولودز Lods وشكا في نسبة الأسفار إلى موسى كما فعل ذلك أيضاً كارلشتات Carlstadt ونسب الناقد ماسيوسMassius الأسفار الخمسة إلى عزرا، وقد استمر النقد في القرن الثامن عشر في جانب النقد الأدبي، فلاحظ أوستريك Austric اختلاف تسميات الله في الأسفار ونشأ فرض المصدر الكتابي الذي صاغه ايشهورن Eichhorne سنة ١٧٨١، كما نشأت نظريات المصادر المتعددة عند جد يس Geddes سنة ١٧٨٢، وفاتر Vater ١٨٠٢/١٨٠٥ وفيته Wette ١٨٠٥/١٨٠٧، هذه المصادر التي تم التجميع بينها على ما يرى كيله Kelle ١٨١٢، ايفالد Ewald ١٨٢٣، ثم يأتي الجن Ilgen وهوبفلد Hupfeld ويصوغان نظرية المصادر المكتوبة وانتسب اليها ريم Riehm ونولدكه Nöldeke، ثم أتى فاتكه =

وقد كان موسى يقرأ « سفر العهد » على الشعب ، وهو السفر الذي أملاه الله عليه في جلسة قصيرة ، مما يدل على أن ما كتبه موسى أقل بكثير مما لدينا الآن . ثم شرح هذا السفر الأول ، ودوّن شرحه في سفر « شريعة الله » ، ثم أضاف عليه يشوع شرحاً آخر . وقد ضاع هذا السفر الذي يجمع بين سفر موسى وسفر يشوع . أما السفر الأصلي ، فقد أدخل في الأسفار الخمسة التي لدينا الآن ، ولا يمكن التمييز بينهما .

= Vatke وحاول تتبع نشأة النص وتطوره موازياً لنشأة اللاهوت وتطوره سنة ١٨٦٩ حتى أتى فلهاوزن وأعلن نظريته المشهورة القائمة على المصادر الأربعة، متأثراً بأفكار هيجل عن تطور التاريخ، ويستمر النقاد في عرض مضمون الأسفار لمحاولة التعرف على مؤلفها ومصادرها مثل كوينن Kueen وجراف Graf ١٨٦٩ فقد حاول لجميع نصوص الأسفار حول موضوعات واحدة مثل مكان الاضاحي، الرهبنة، الأوقاف Dîmes ويمكن تلخيص نظرية فلهاوزن في مبادىء ستة: (١) مجموعات أولى مثل كتاب يشر Yasher وكتاب حروب يهوه. (٢) ظهور النص الياهوي في الجنوب الفه شخص أو جماعة. (٣) ظهور النص الألوهي في الشمال، قبل النص الياهوي عند كتل Kittel وريم Riehm. (٤) ضم النصين معاً بعد سقوط السامرة. (٥) ظهور سفر التثنية من وضع أحد الأحبار وضمه للمجموعة الأولى. (٦) ظهور نص يحتوي على قوانين الرهبنة أو القداسة، وما زالت هذه النظرية هي السائدة في كل الدراسات النقدية عن العهد القديم، بفيفر Pfeiffer في الولايات المتحدة سنة ١٩٥٣ ولودز Lods في فرنسا سنة ١٩٥٠ وكول Kuhl في المانيا سنة ١٩٥٣ وحتى عند النقاد الذين يستعملون تحليلات أخرى مثل أيسفيلت Eissfeldt في المانيا سنة ١٩٣٤ وبنتزن Bentzen في الدانمرك سنة ١٩٥٢ . وقد حاول بعض النقاد والمحافظين معارضة نظرية فلهاوزن لرفضها كل ما يفوق الطبيعة Surnaturel ولجأوا إلى الفحوص التاريخية للشرق القديم من أجل انقاذ ما يمكن انقاذه من الصحة التاريخية للأسفار أو يشككون في قيمة مناهج النقد التاريخية ذاتها كما يفعل لاجرانج Lagrange.

وبدأت مدرسة الصور الأدبية Formgeschichte Schule بعد نشأتها على يد بولتمان Bultmann سنة ١٩٢١ وديبليوس Dibilus سنة ١٩٢٩ وحاولت البحث عن الوحدات الأولية التي نشأت منها الأسفار ابتداء من أبحاث جونكل Gunkel وفيها بعد ابحاث جرسمان Gressmann وفون راد G. Von Rad وتعتمد المدرسة على مبادىء ثلاثة: (١) الوحدات الأولى تعبير عن الأوضاع الاجتماعية وحال الجماعة الأولى لذلك لا بد من وضع النصوص في تجاربها الحية Sitz im Leben. (٢) مقارنة هذه الوحدات الأولى بالآداب الأخرى المعاصرة لها في مصر وبابل. ومن ثم ارتبطت المدرسة بتاريخ الأديان المقارن. (٣) اعتبار العهد القديم كتاباً انسانياً محضاً يقص التاريخ الاجتماعي والسياسي لشعب معين. وبالفعل، بفضل هذا المنهج أمكن تصنيف الصور الأدبية إلى رواية وكلام مباشر ومثل ورمز وكلام الذات ... الخ. وقد أنشأ البابا «لجنة التوراة» سنة ١٩٠٦ من أجل الحد من النظريات النقدية ولكنها كانت أحد اسباب نشأة الحركة التجريدية داخل الكاثوليكية خاصة في فرنسا بفضل لوازي A Loisy. E. Cavaignac: Intro. pp. 290 - 330 انظر كذلك رسالتنا المخطوطة: Le phénomène de l'Exégèse, Tome II, Essai d'une herméneutique existentielle à partir du N.T. انظر أيضاً السموءل بن يحيى بن عباس المغربي: بذل المجهود في افحام اليهود ص ٤٢ - ٤٧، مكتبة الجهاد. القاهرة.

ولم يكتب يشوع السفر المسمى باسمه ، بل كتبه إنسان آخر ، أراد كتابة سيرته ، واثبات فضله وشهرته . وتمت الرواية إلى ما بعد موته بقرون عدة . ويوجد جزء من هذه الرواية في سفر القضاة ، مما يدل على أنه كانت هناك روايات من قبل ضمت إلى العهد القديم ، باعتباره تاريخاً وطنياً لبني إسرائيل ، أو سجلاً قومياً لهم(٢١) .

ولا يظن أحد ذو عقل سليم أن القضاة أنفسهم هم الذين كتبوا سفرهم ، لأن مقدمة الإصحاح الحادي والعشرين تدل على أن كاتباً واحداً قد كتبه ، ويعلن هذا الكاتب أنه في زمانه ، لم يكن هناك أي ملك من ملوك بني اسرائيل مما يدل على أنه لم يكتب بعد أن استولى الملوك على السلطة(٢٢)

ولم يكتب صموئيل سفره ، لأن الرواية تمتد إلى ما بعد موته بقرون عديدة(٢٣) .

(٢١) تظهر الدراسات الحديثة لسفر يشوع انه ليس نصاً واحداً بل مجموعة من الكتابات المتعددة حررت على فترات متباعدة، وقد سادت نظرية المصادر الأربعة التي طبقها فلهاوزن على الأسفار الخمسة على سفر يشوع الذي سمى منذ ذلك الحين السفر السادس Hexateuque لأنه يحتوي على النتائج العامة للأسفار الخمسة، كما انه استمرار لها، سواء للنص الياهوي (القرن التاسع) أو النص الألوهي (القرن الثامن). وقد جمع هذا النص من أجل التعبير عن آراء سفر التثنية (القرن السادس). وبعد النفي، ظهرت صياغة أخرى كهنوتية للسفر، وهي الصياغة النهائية، وقد عدل ايسفلت Eissfeldt هذه النظرية السائدة بأن أضاف نصاً دنيوياً كأحد مصادر السفر وكذلك قسم فون راد Von Rad النص الكهنوتي إلى قسمين.

ولكن قدم آلت Alt ونوث Noth نظرية أخرى تفصل فصلاً تاماً بين الأسفار الخمسة وسفر يشوع، فيرى نوث أن السفر جزء من مجموعة سفر التثنية التي تمتد حتى سفر الملوك. ولم تضف عليه المدرسة الكهنوتية إلا بعض الأجزاء الصغيرة. ويجعل مصدره نصين: الأول يحتوي على رواية الغزو والثاني على وصف فلسطين. Delorme, dans Intro. à la Bible 1, pp. 389 - 91. انظر أيضاً ابن حزم: الفصل جـ٢ ص ٣.

(٢٢) ولا يعني سفر القضاة أن موضوعه هم القضاة. فالقاضي في هذا السفر هو الذي يصحح الوضع في اسرائيل لا الذي يحكم. موضوع السفر اذن هم الأبطال الوطنيون عند الأسباط. وقد تم تأليف السفر من مصادر متعددة، ولا سيما بعض المصادر الشفاهية، والنظرية الشائعة في تكوين السفر هي نظرية الأسفار الخمسة التي تفترض وجود نصين: الأول من مملكة الجنوب من القرن الحادي عشر، وهو النص الياهوي، والثاني من مملكة الشمال من القرن الثامن وهو النص الألوهي، H. Cazelles:Into. pp. 402 - 10.

(٢٣) عند علماء النقد المحدثين ان سفر صموئيل مكون من مجموعة من النصوص وقد تم تدوينه على مراحل عدة. ويدل التكرار بين السفرين، صموئيل الأول والثاني، على وجود روايتين قد تكونان استمراراً للنصين الياهوي والألوهي في الأسفار الخمسة (فلهاوزن Welhausen بوده Budde دوروم Dhorme شتورناجل Steuernagel). ويضيف ايسفلت Essfeldt مصدراً دنيوياً داخل النص الياهوي، كما يضيف لودز Lods مصدراً ثالثاً.

وهناك نظرية أخرى تفصل بين نصي الأسفار الخمسة ونصي صموئيل (جريسمان Gressmann)، أما روست Rost فإنه يعتبر النصين متتالين وليسا متوازيين. ويرى فيزر Weiser ان السفر قد نشأ من مصادر عدة خاصة به في

ولم يكتب الملوك أنفسهم سفر الملوك ، بل أخذ ، باعتراف الملوك أنفسهم ، من كتب حكم سليمان ، وأخبار ملوك يهوذا ، وأخبار ملوك إسرائيل ، والتي تروي قصصاً قديمة سابقة على عصر كاتب السفر[٢٤] .

وقد كتب هذه الأسفار كلها مؤلف واحد ، أراد أن يقص تاريخ العبرانيين منذ نشأتهم حتى تخريب المدينة الأول ، ويتضح هذا من تتابع الروايات ، والربط بينها ، وتحديد غاية معينة له ، جعلت الأسفار تتميز بخصائص ثلاث : وحدة الغرض ، وارتباط الروايات ، وتدوينها المتأخر بعد الحوادث بعدة قرون ، ويظن سبينوزا أنه عزرا Esdras ، لأن الروايات كلها تنتهي قبله . ويذكر الكتاب أن عزرا قد عمل كل جهده في البحث في الشريعة وفي عرضها ، ويذكر عزرا في السفر الذي يحمل اسمه بنفس الشهادة ، بأنه قد وهب حياته لتنقية الشريعة وعرضها ، وهذا ما يفسر لنا سر الإضافات على سفر التثنية كما لاحظ ابن عزرا ذلك واختلاف صيغة الوصايا العشر في التثنية عنها في الخروج ، وكذلك التغييرات التي طرأت على النص الأصلي .وقدسميت الأسفار بأسماء الأنبياء لأن النبي هو الشخصية الرئيسية التي يدور حولها السفر كله ، فالأسفار الخمسة تدور حول موسى ، ثم نسبت إليه ، والسفر السادس يدور حول يشوع فنسب إلى يشوع ، والسابع حول القضاة فسمي سفر القضاة ، والثامن حول روث فسمي سفر روث والتاسع والعاشر حول صموئيل فسميا سفر صموئيل الأول والثاني ، والحادي عشر والثاني عشر حول الملوك فسميا سفر الملوك الأول والثاني .

ولكن هل الكاتب عزرا هو من أعطى الروايات صيغتها النهائية ؟ لم يكن عزرا هو من

= حين أن بوبر Buber يرى أنه نشأ من مصدر واحد أضيف اليه نصان آخران . Delorme, p. 424 - 27 .

(٢٤) في الأصل كان سفرا صموئيل سفراً واحداً كتب باليونانية على ورقتين مختلفتين، ثم فرضت هذه القسمة نفسها على التوراة العبرية في القرن الخامس عشر . وقد أضيف السفران في الطبعة اليونانية إلى سفر الملوك الذي انقسم بدوره إلى مجموعتين، وأصبح اسم الأسفار الأربعة سفر الملوك، وقد اتبعت الفولجات Vulgat (الترجمة اللاتينية للتوراة اليونانية التي قام بها القديس جيروم في القرن الرابع الميلادي) هذه التسمية واعتبرت سفري صموئيل سفري الملوك الأول والثاني وسفري الملوك، سفري الملوك الثالث والرابع . Delorme, p. 214 .

وقد استمد الكاتب سفري الملوك الثالث والرابع من مصادر عدة أهمها كتاب الأغاني Livre de chant الذي منه استمد الكاتب نشيد سليمان، وكتاب اعمال سليمان، وكتاب أخبار ملوك يهوذا، وكتاب أخبار ملوك اسرائيل، ألفها كتاب استطاعوا الاطلاع على الأرشيف الملكي .

أعطى هذه الأسفار صيغتها النهائية ، بل اقتصر عمله على جمع الروايات من كتب أخرى ونسخها ، ونقلها دون ترتيب أو تحقيق ، مما يفسر وجود نفس الروايات بألفاظ مختلفة في عدد من الأسفار كما تثبت ألفاظ الرواية أنها كانت مكتوبة بعد أن حدثت الوقائع بزمن طويل . هذا الاضطراب الزماني Anachronisme هو الوسيلة التي يتبعها سبينوزا وكل النقاد في التعرف على زمن كتابة الرواية ، والشك في نسبتها إلى مؤلفها المعروف[٢٥] .

ولقد نقل عزرا هذه الروايات في نصه دون تحقيق ، وكثير من الروايات مستقاة من كتب المؤرخين ، وهذا يفسر اختلافاتها فيما بينها . فمثلاً نجد في الأسفار الخمسة خلطاً بين الروايات والوصايا بلا ترتيب ، كما نجد الاضطراب الزماني ، وتكرار نفس القصص مع اختلافات جوهرية في الألفاظ ، مما يؤكد أننا أمام مجموعة من النصوص المجموعة بلا فحص أو ترتيب . وهذا موجود أيضاً في الأسفار السبعة التالية حتى هدم المدينة . لذلك جاءت النصوص منقوصة ومتعارضة ، لأنها مأخوذة من مصادر متعددة ، ولم ينجح الأحبار في محاولاتهم للتوفيق بينها . لقد جهل العبرانيون الأوائل لغتهم ، ولم يعرفوا كيفية وضع نظام في الرواية ، ولم يكن هناك منهج أو قاعدة تتبع في تفسير الكتاب ، وكان كل راو أو كاتب يفسر حسب هواه ، ولم تحفظ الأجيال الماضية هذه الأسفار حتى تسربت الأخطاء إليها . فلقد لاحظ النساخ الأوائل صيغاً مشكوكاً فيها ، وفقرات ساقطة دون أن يحصوها كلها . ولا توجد أخطاء كثيرة في النصوص التي تحتوي على التعاليم الخلقية ، أو هناك أخطاء ولكن لا تؤثر في جوهر هذه التعاليم ، واتفاق الروايات مع بعضها البعض . وفيما عدا ذلك ، هناك أخطاء كثيرة يدعي المفسرون المتحذلقون أنها أسرار آلهية ، أبقاها الله في الكتاب بعناية ، فيؤولون النقاط والحروف والعلامات ، حتى المسافات البيضاء التي يتركها النساخ ، وهذا كله ادعاء كاذب ، ويناقض العقل ، فلا توجد أسرار في الكتاب ، كما تدعي القبالة

---

(٢٥) وقد اتبع النقاد المسلمون هذه الوسيلة للكشف عن تلفيق الروايات أنظر، ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ١ ص ٩٧، مكتبة صبيح. ولكن الغالب على دراسات المسلمين هي اثبات التناقض في النصوص والتحريف في العقائد. انظر مثلاً ما يثبته ابن حزم من تناقض في الأسفار الخمسة في «الرد على ابن النغريلة اليهودي» ص ٥٠ ـ ٥١ ص ٥٦ ـ ٥٧، ص ٦٤ ـ ٧٨ القاهرة دار العروبة ١٩٦٠ ويسمي ابن تيمية عزرا عازرا وعزير، الجواب الصحيح. جـ ١ ص ٣٦٧ جـ ٢ ص ١٨. وفيما يتعلق بخطأ نسبة الأسفار إلى مؤلفيها انظر أيضاً: رحمة الله الهندي: اظهار الحق جـ ١ ص ٣١ ـ ٣٨ طبعة محمد المليجي الكتبي.

Kabbale . أما التعليقات الهامشية ، فهي صيغ مشكوك فيها ، أراد الناسخ وضعها في الهامش لقراءات محتملة إذا التبست عليه الحروف ـ ولم يضعها الأنبياء أو الرواة كما يدعي الفريسيون ـ حتى يختار القراء احداها . وقد تكون أخطاء عن غير عمد ، لم يشأ الناسخ تركها ، لأنها جزء من الوحي . والحقيقة أن قراءات الهامش تحتوي على بعض الكلمات القديمة التي لم تعد تستعمل أو بعض الكلمات المكشوفة التي تحرج الناسخ من وضعها في النص . ومع ذلك ، فهي صيغ مشكوك فيها بالرغم من اتفاق بعضها مع قواعد اللغة العبرية أكثر من اتفاق النص الأصلي معها . لذلك رفضها الماسوريون . ويوجد أكثر من صيغة ، ولكنها لم تصل إلينا ، ومما لا شك فيه ، أنه كانت هناك صيغتان على الأقل للنص ، بسبب استبدال الحروف ، ولأن الناسخ لم تكن لديه إلا نسخ قليلة ، نسختان أو ثلاث على الأكثر . ولم يكتب عزرا نفسه شيئاً من هذه القراءات ، ولم يشأ النساخ تغييرها بدافع من الورع الديني .

خلاصة القول إن أسفار الكتاب المقدس لم يكتبها مؤلف واحد في عصر واحد لجمهور واحد ، بل كتبها مؤلفون كثيرون في عصور متعاقبة لجماهير مختلفة في المزاج والتكوين ، ويمتد التدوين إلى ألفي عام وربما أكثر من ذلك[٢٦] .

فاذا فحصنا باقي أسفار الكتاب سفراً سفراً ، وجدنا أن سفر أخبار الأيام قد كتب بعد موت عزرا بمدة طويلة ، وربما بعد إعادة بناء المعبد ، ونجهل مؤلفه ومقدار سلطته ، وفائدته ، وعقيدته ،بل إننا لنعجب من ادخال هذا السفر في الكتاب المقدس، واستبعاد سفر

---

(٢٦) يذكر ابن تيمية عدة نسخ من التوراة اشهرها نسخة السامرة «الجواب الصحيح» جـ ١ ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤ انظر أيضاً ابن حزم : الفصل جـ ١ ص ٩٢ والتوراة السامرية هي التوراة التي كانت مستعملة لدى السامريين التي كانت مدونة بالعبرية بحروف مستمدة من الفينيقية ، ويحتوي النص على بعض الأجزاء المختلفة عن الماسور Massore وعن السبعينية ، ومع ان الجماعة السامرية تحدد النص بالقرن الأول الميلادي الا انه يبدو تالياً على هذا الزمان . وهو خال من التنقيط والتشكيل ، فعندما انفصل السامريون عن اليهود في القرن الرابع قبل الميلاد اعترفوا بالتوراة (الأسفار الخمسة) وتدل مخطوطات قمران على انها من نفس المجموعة السامرية لوجود أوجه شبه كثيرة بينهما .

J. Dheily: Dictionnaire Biblique, pp. 1086 - 7, Desclée, Tourrai, Belgique, 1964.

ويذكر رحمة الله الهندي ثلاثة أصناف من التحريف : التحريف اللفظي ، التحريف بالزيادة ، التحريف بالنقصان . اظهار الحق جـ ١ ص ١٢٢ ـ ١٥٠ .

الحكمة ، وسفر طوبيا ، وغيرها من الأسفار التي يقال عنها أنها منتخبة(٢٧) .

وقد جمع سفر المزامير ، وقسم إلى خمسة أجزاء بعد بناء المعبد(٢٨) .

كذلك جمعت الأمثال في نفس الوقت ، وقد أراد بعض الأحبار استبعاده مع سفر الجامعة من الكتاب المقدس ، والابقاء على الأسفار الأخرى التي تنقصنا ، والتي لا نعلم عنها شيئاً ، فضلاً عن أن هناك شكا في نقلها لنا نقلا حرفيا(٢٩) . وهذا يدل على أن التقنين لم

---

(٢٧) أطلق هذا الاسم «أخبار الأيام» على المجموعة العبرية المعروفة باسم «أعمال أو وقائع الأيام» كما يطلق عليه اسم Paralipomènes أي «الأشياء المحذوفة» وتفضيل ذلك على «الأشياء المنقولة»، ويدخل هذا السفر في مجموعة ثانية من الكتب المقدسة أقل درجة في القداسة من المجموعة الأولى (الأسفار الخمسة، يشوع، القضاة، صموئيل، الملوك. .). وقد كان السفر واحداً، ولكنه انقسم إلى سفرين في ترجمة الاسكندرية وظلت كذلك في الترجمات اللاتينية والطبعات العبرية الحديثة ويحتوي السفر على أطول نص تاريخي يقص نشأة العالم حتى بعد سيادة الفرس. وقد جمعت مادة النص من مصادر مكتوبة ومن بعض المأثورات الشفاهية. وتشمل المصادر المكتوبة بعض الروايات المقدسة من أسفار التكوين والأعداد والخروج ويشوع وروث والثنية وارميا. كما تشمل بعض الروايات الدنيوية من كتب أخبار ملوك اسرائيل وأخبار ملوك يهوذا. وهناك مصادر أخرى مجهولة المؤلف مثل صموئيل الرائي، وناثان النبي، وجاد الرائي. وعيدو الرائي ... الخ. وقد كتب السفر بأسلوب الميدراشي. ويرى فلهاوزن أن الميدراشي هو تحويل الماضي إلى مثال idéalisation du passé وسار في هذا التيار تلاميذه مثل توري Torry كورتيوس pféffer Curtius. Lusseau, Intro. à la Bible, pp. 718 - 24.

أما سفر الحكمة فإنه قد نسب إلى سليمان وهي نسبة خاطئة. ومؤلفه الحقيقي مجهول، ولكن يظن أنه كتب في الاسكندرية، وينسبه البعض إلى فيلون. ويحتوي على نظرات فلسفية أقرب إلى الفلسفة اليونانية منها إلى الفكر اليهودي التقليدي Ibid, pp. 764 - 70.

وسفر طوبيا يدخل في نفس المجموعة مع سفري يوديت واستير. وله مخطوطات كثيرة متباينة تعتمد كلها على النص اليوناني، أما النص الأرامي الذي نشره نوباور Neubauer حديثاً سنة ١٨٧٥ فإنه متأثر أيضاً بالنصوص اليونانية. وقد اتبع أسلوب التعليم لا أسلوب الوصف أو الرواية A. Le Fèvre, Ibid pp. 740 - 45.

(٢٨) يذكر سبينوزا عن سفر المزامير الاهذه الملحوظة. وهو موجود في التوراة العبرية على رأس المجموعة الثالثة من الكتب المقدسة المسماة «الكتب» (كتوبيم)، وفي التوراة اليونانية على رأس الكتب التعليمية، وتضمه التوراة اللاتينية بعد سفر أيوب. ويشمل السفر على مجموعة من المدائح له مقسمة إلى خمسة اجزاء حسب تقسيم التوراة إلى أسفار خمسة. ويشك كثير من النقاد المحدثين في المصدر الآلهي للسفر وعلى رأسهم دوم كالميه Dom Calmet، نويل الاسكندر Noël Alexandre، فران L.Ferrand Lusseau, Ibid., pp. 596 - 7.

(٢٩) بالعبرية أيضاً «مشاليم» جمع «مشل»، وبالعربية «مثل»، وباللاتينية يسمى السفر سفر الحكم proverbia ويحتوي السفر على حكمة انسانية موجهة نحو العمل تظهر في الحكمة الشرقية القديمة مع حكمة التوراة. ويحتوي السفر على مصدرين الأول منسوب إلى سليمان والثاني مكتوب في عهد حزقيال. وهو من أوائل الأسفار التي تم تقنينها في مجمع جامنيا Synode de jamnia وقد أنكر تيودور الموبسوستي Théodore de Mopsueste مصدره الآلهي واعتبره

يخضع لمناهج النقد التاريخي ، بل لاختيار البشر . فقد اختار الفريسيون ، وهم حفظة التراث ، ما شاءوا واستبعدوا ما شاءوا ، بناء على ما يتفق وعقائدهم ، كما رفض الصدوقيون الأسفار التي تتحدث عن حشر الأجساد . لذلك لا بد من اثبات سلطة كل كتاب على حدة ، إذ لا يكفي إثبات المصدر الالهي للكتاب ككل حتى تثبت سلطة الأسفار كل على حدة .

أما أسفار الأنبياء ، فإنها قد أخذت من كتب أخرى ، هي تتبع ترتيباً مخالفاً للترتيب الزمني لظهور الأنبياء أو الترتيب الزمني لظهور كلامهم وكتاباتهم . كما أنها لا تحتوي على جميع الأنبياء بل على بعض منهم ، وجد هنا وهناك . ولا يحتوي كل سفر على كل النبوة ، بل على أجزاء منها فقط[٣٠] .

بدأ أشعيا نبوته واستمرت حتى بعد انتهاء السفر . ومع أن هذا السفر اسطورة إلا أنه ناقص[٣١] .

وسفر أرميا مجموعة مأخوذة من كتب أخرى متعددة ، ويكون خليطاً من نصوص بلا ترتيب ، ودون مراعاة للأزمنة ، وبعض الاصحاحات مستمد من سفر باروخ ، وذلك يدل على أنه لم يكن هناك فصل حاد بين أسفار الأنبياء ، كما يدل

= تعبيراً عن الحكمة الانسانية. ويشاركه في ذلك لوكليرك Leclerc وريتشارد سيمون - Lussean, Ibid., pp. 625 - 41 انظر أيضاً ابن حزم: الفصل جـ ٢ ص ٦ ـ ٧.

(٣٠) كلمة «نبي» Nabi في اللغة العبرية تدخل ضمن مجموعة من الكلمات مثل مسيحا Mashiah (الدهان أو المسح) أو نظير Nazir (المخصص لـ .) أو عاني Ani (الفقير)، وتعني بأصل الكلمة الضجة الخارجية أو الضوضاء الداخلية، أي انها تشير إلى حالة الجذب التي يجد النبي نفسه فيها أو النداء الموجه منه أو اليه. فالنبي هو الذي يتحدث باسمه أو باسم آخر أو هو المجذوب أو المختار، كما يفيد في بعض الأحيان معنى الرائي (رواح)، وكان هناك نوعان من الأنبياء: انبياء رسميون يصاحبون الملوك في الغزوات ويتنبأون لهم بالانتصار، وأنبياء تلقوا رسالات ويعبرون عنها ويدعون الناس لها أو ما يسميهم البعض «المشاغبون». ويستعمل الأنبياء عديداً من الأساليب الأدبية مثل النبوءة، والموعظة، والسير الذاتية، والوصف والأغنية، والحكمة، وحديث النفس A. Gelin: Into. pp. 467 - 87.

(٣١) يرى النقاد منذ القرن الثامن عشر (دودرلين) Döderlein (١٧٧٥) ايشهورن Eichhorn (١٨٧٢) ان سفر اشعيا مكون من مصادر متعددة، فكان هناك نص أول، أضيف عليه نص ثان بعد النفي أما ديم Duhm في القرن الماضي فإنه يضيف مصدراً ثالثاً كتب بعد العودة من المنفى. وقد حاول نقاد آخرون: موونكل Mowinckel، انجنل Engnell، بنتزن Bentzen صياغة نظرية أخرى مؤداها ان سفر اشعيا خرج من بيئة اشعوية صاغت معظم موضوعاته كتأليف جماعي. ويظن كيسان Kissane ١٩٤٣ ان نبياً في آخر عهد المنفى هو الذي دون سفر اشعيا وأضاف عليه. A. Gelin: Intro. pp. 502 - 3.

على وجود مصادر أخرى تشمل روايات توضع في هذا السفر أو في ذاك ، وهو ما يفسر تكرار النصوص في الأسفارالمختلفة ، كما هو الحال في الأناجيل المتقابلة (متى ، مرقص ، لوقا)[٣٢] .

أما سفر باروخ ، فيقال أن ارميا نفسه هو الذي أملاه عليه . ولا يذكر سفر باروخ إلا جزءاً من نبوة باروخ[٣٣] .

وتدل الاصحاحات الأولى من سفر حزقيال على أنه مجرد شذرات ، كما تكشف حروف العطف عن الأجزاء الناقصة ، بل إن أول السفر يدل على استمرار النبوة لا على بدئها . ويذكر يوسف في تاريخه بعض الوقائع عن حزقيال لا يذكر عنها السفر شيئاً . ونظراً لتعارضه مع الأسفار الخمسة ، فقد مال بعض الأحبار إلى رفضه ، وإخراجه عن مجموعة الأسفار المقننة[٣٤] .

---

(٣٢) يشمل سفر ارميا (المراثي) خمسة أشعار تنعي تدمير نبوخذ نصر لبيت المقدس، ويروي معظم النقاد ان ارميا لم يكتب المراثي ، فيرى ايسفيلت Eiss Feldt وهالر Haller (١٩٤٠) ان المراثي قد ألفها كتاب عديدون، حتى أودلف (١٩٣٩) الذي يؤمن بوحدانية المصدر اضطر إلى الاعتراف بوجود آخر فرعي . Lusseau, Intro. pp. 678.

(٣٣) يدخل سفر باروخ ضمن المجموعة المقدسة الثانية Deutérocanonique ويعتبرها البروتستانت منحولة Apocryphe وتشمل سبعة أسفار: باروخ، طوبيا، يوديت، سفر المكابيين، الحكمة؛ الجامعة لابن سيراخ؛ ملحقات سفري استير ودانيال. وفي المخطوطات القديمة نجد بعد سفر ارميا سفر باروخ والمراثي ورسالة ارميا، وبالتالي يعتبر سفر باروخ ملحقاً لسفر ارميا، وتلحق الفولجات رسالة ارميا بسفر باروخ، ويظن كثير من النقاد انه سفر منتحل، خاصة وان كثيراً من الأسفار المقدسة كانت تنسب إلى باروخ كاسم مستعار.. A. Le Fèvre: Intro. pp. 732 - 34.

(٣٤) يعد حزقيال أشهر نبي في المنفى. وقد اختلف النقاد عليه. ففي أوائل هذا القرن. اعتبر النقاد حزقيال أحد شخصيات المنفى وأنه صاحب السفر المعروف باسمه (جراي Gray) وبعد ذلك جاء نقاد آخرون واعتبروا البيئة البابلية كلها التي يعرف فيها السفر مجرد خيال وان السفر قد كتب بعد المنفى (توري Torry ١٩٣٠، ميسل Messel ١٩٤٥، برون L.E. Browne (١٩٥٢) ولكن هولشر Hölscher (١٩٢٤) يعتبر ان سدس السفر وحدة صحيحة من وضع حزقيال، وهو الجزء الشعري فيه فقط، والباقي، أي الجزء النثري من وضع شخص آخر. ويرى أروين W. A. Irwin (١٩٤٣) ان مؤلف السفر اثنان فلسطيني وآخر من المنفى، في حين أن هرنتريش V. Herntrich (١٩٣٢) وهرفورد J. B. Herford (١٩٣٥) يريان أنه قد كتب في فلسطين قبل سقوط اورشليم، ثم حسنه كاتب آخر في المنفى حوالي القرن السادس قبل الميلاد. ويجمع النقاد الآن تقريباً على أنه قد دون في مكانين مختلفين وعلى فترتين مختلفتين (أوسترلاي Oesterley، روبنسون Robinson ١٩٣٤، برتلوليه A. Berthold

أما سفر هوشع فقد كتب بعد موت هوشع بمدة طويلة . ولا يذكر السفر إلا جزءاً ضئيلاً من نبوته ، مع أن هوشع قد عاش حوالي أربعة وثمانين عاماً على ما يذكر الكتاب[٣٥] .

ولم يذكر سفر يونان (يونس) إلا نبوته للنينويين ، مع أن يونان قد تنبأ أيضاً للاسرائيليين[٣٦] .

أما سفر أيوب ، فيظن البعض أن موسى هو مؤلفه ، وأن القصة كلها مثل . وهذا هو رأي موسى بن ميمون وبعض الأحبار . ويظن البعض الآخر أن القصة حقيقية . ويرى ابن عزرا أن السفر قد ترجم إلى العبرية من لغة أخرى . ويفترض سبينوزا أن أيوب كان وثنياً ، وكان شقياً في حياته ، ثم أصبح سعيداً في النهاية . وقد أعطت هذه القصة الفرصة للكاتب لمناقشة العناية الالهية في حوار مع انسان متأمل لا مع مريض شقي . ومما يؤكد رأي ابن عزرا ، أن هناك تشابهاً بين سفر أيوب وسفر الوثنيين[٣٧] .

وقد كتب دانيال سفره ابتداء من الإصحاح الثامن . أما الاصحاحات السبعة الأولى

= ١٩٣٦، أوفراي Auvray ١٩٤٧، فإن دينبرون Van den Born ١٩٤٧، شينمان A. Sheinmann ١٩٥٣).
وقد كتب السفر على مراحل متفاوتة ثلاث: فترة المقطوعات المنفصلة ثم فترة المجموعات المتصلة ثم فترة السفر .A. Gelin: Intro. pp. 534 - 39

(٣٥) يحتوي سفر هوشع على نصين: الأول عن الحياة العائلية وتأويلها النبوي، والثاني بعض الحوادث التي حدثت بعده. والوقائع الأولى يمكن تفسيرها تفسيراً مجازياً (أوريجين، كالفن، فإن هوناكر Van Hoonacker ١٩٠٨، جرسمان Gressmann ١٩١٠ A. Gelin: Intro. pp. 494 - 5 .

(٣٦) طبقاً للتوراة استدعى الله يونس للدعوة إلى التوبة في نينوى. ولكنه هرب من قومه إلى اسبانيا، وأرسل الله عاصفة علم البحارة بعدها أن يونس هو السبب فرموه في البحر. هدأ البحر وابتلع حوت كبير يونس ثلاثة أيام أنشد فيها يونس حمداً لله ثم لفظه الحوت على الشاطىء ثم أمره الله أن يعود ثانية إلى نينوى فآمنت المدينة به وسامحها الله.
ويلاحظ نقاد هذه الأسطورة أن أناشيد يونان مضافة بل ان بعض المفسرين يمنعون قراءتها في الصلوات. والسفر كله لا يحتوي على سيرة ذاتية حدثت بالفعل بل يدل على قصة رمزية، وقد كثرت أمثال هذه القصص في الأدب العبري بعد المنفى. A. Gelin: Intro. pp. 574 - 5 .

(٣٧) يقص سفر أيوب حكاية رجل أراد الله أن يمتحنه. فأرسل له الله ثلاثة من أصدقائه يثبتون له أن آلامه نتيجة لخطئه. ثم يأتي رابع ليحل اللغز ويثبت دور الألم في التربية ثم يظهر يهوه في النهاية. والمقدمة مكتوبة بالنثر. والسفر بالشعر. وهو مؤلف من مجموعة من النصوص ثم أعيدت صياغتها مرات عديدة. ظهر في القرن الرابع قبل الميلاد ويتشابه في كثير من المواضع مع مسرحيات أسخيلوس وسوفكليس ومحاورات أفلاطون. ومؤلفه مجهول.
. Lussean: Intro. pp. 643 - 53

فمجهولة المؤلف ، ربما كتبت باللغة الكلدانية ، وهذا لا ينفي قدسيتها ، لأن الوحي وحي بالمعنى لا باللفظ(٣٨) .

أما سفر عزرا ، فانه يأتي مباشرة بعد سفر دانيال ، كحلقة تابعة له ، ويقص تاريخ العبرانيين منذ الأسر الأول . ويوحي السفر بأن كاتبيها واحد(٣٩) .

ويرتبط سفر أستير الأول بسفر عزرا ، ويدل على ذلك طريقة الربط بينهما . وهو سفر آخر غير الذي كتبه مردخاي ، فقد فقد هذا السفر الأخير على ما يظن ابن عزرا . ومؤلفه هو

---

(٣٨) يوجد سفر دانيال في التوراة بين الكتب المقدسة (كيتوبيم) وليس بين الأنبياء، بين استير وسفري عزرا ونحميا. وفي التوراة اليونانية يوجد السفر دور الألم في التربية ثم يظهر يهوه في النهاية. والمقدمة مكتوبة بالنثر . وأزمنة متفرقة مع الابقاء على التصور العام للسفر. يحتوي الجزء الأول منه على رواية والثاني على أقوال مباشرة. وتقص الرواية ما حدث لدانيال، من تفسير لحلم نبوخذ نصر كما فعل يوسف مع فرعون، أما الجزء النبوي فيحتوي على رؤ يا دانيال تشابه إلى حد ما رؤ يا يوحنا، وتحتوي على أربعة أقسام مختلفة تمثل الصراع بين الخير والشر (العمل والخنزير). وقد ظن المفسرون الكاثوليك حتى آخر القرن التاسع عشر ان دانيال هو مؤلف السفر، في حين أنه يحتوي على كثير من مظاهر السحر عند الكلدانيين والأساطير البابلية، مما دعا ويلسون Wilson إلى الاعتقاد بأنه قد دون في بابل في القرن السادس قبل الميلاد. ويجمع النقاد اليوم على ان سفر دانيال هو مجرد أسطورة. وينسب مونتجومري J. A. Montgomery السفر إلى مؤلف سابق على دانيال في الجزء الروائي منه، وإلى مؤلف آخر في الجزء النبوي، ويعتبر باومجارتنر Baumgartner وهولشر Hölscher وهالر Haller الاصحاحات السبعة الأولى قد ألفت في القرنين الثالث والرابع قبل الميلاد. ويجمع النقاد على أن دانيال ليس مؤلف السفر بل مؤلفه شخص من القرن الثاني (نيكل Nikel، جوتسبرجر Göttsberger، لاجرانج Lagrange) أو شخص من عصر المكابيين (يونكر Junker) Lusseau: Intro. pp. 195 - 700.

(٣٩) يكون السفران هزرا ونحميا سفراً واحداً كملحق لسفر أخبار الأيام، ولم ينفصل السفران الأولان إلا في عصر متأخر. وقد حافظت التوراة اليونانية على وحدة السفرين (سويته Swete رالفس Rahlfs). ويعتبر بعض النقاد بداية نحميا بداية لسفر آخر (جوتيه L. Gautier) وعندما تم الفصل أصبح لدينا: عزرا (أ) (عزرا الثالث وهو منحول)، هزرا (ب) وهو عزرا الأول، عزرا (جـ) وهو عزرا الثاني أو نحميا وفي كثير من الطبعات نجد عزرا ونحميا في نفس السفر. والمشكلة التي يضعها النقاد هي: هل نحميا يفترض وجود عزرا أو ان عزرا هو الذي يفترض وجود نحميا؟ يؤيد الفرض الأول ايسفيلت Eissfeldt، هوبفل ملر Höpfl - Müller، دي فو De Vaux فرنانديز Fernandez ويؤيد الفرض الثاني فان هوناكر Van Hoonacker، توزار Tonzard، موونكل Mowinckel، رولي Rowley، سنايث Snaith كازلس Cazelles وهناك فرض ثالث يجمع بين الفرضين الأولين ويضع هزرا بين عهدين لنحميا (فلهاوزن، بروكش Procksh، برتوليه، البريت، جيلان، رودلف). Lusseau: Intro. pp. 708 - 13.

نفس كاتب أسفار دانيال وعزرا ونحميا المسمى بسفر عزرا الثاني[٤٠] . هناك إذن مؤلف واحد للأسفار الأربعة : دانيال وعزرا وأستير ونحميا ، وقد أخذ المؤلف معلوماته من سجلات الأحبار والقضاة والأمراء الذين كانوا يحتفظون فيها بأخبارهم ، كما كان يفعل الملوك . وقد ذكرت هذه السجلات في أسفار الملوك . كما ذكرت سجلات الأمراء في سفر نحميا وفي سفر المكابيين الأول . ومن المحتمل أن تكون هذه الأسفار من وضع الصدوقيين ، وهو ما يفسر رفض الفريسيين لها ، وتحتوي على بعض الأساطير الموضوعة عن عمد . قد تكون الغاية من هذه الأسفار البرهنة على تحقق نبوة دانيال ، ولكنها مملوءة بالأخطاء التي ترجع إلى تسرع النساخ ، وفي التعليقات الهامشية كثير من هذه الأخطاء . وقد نقلت هذه النسخ من أصول غير صحيحة ، وغير موثوق بها ، كما يشهد بذلك الجد سليمان ، وكل محاولة يقوم بها البعض للتوفيق بينها تكشف مزيدا من الأخطاء .

وسفر المكابيين الأول مأخوذ من أخبار ملوك اليهود ، هذه الأخبار التي عنى الكتبة والمؤرخون بتدوينها ، وهي مذكورة في سفر الملوك الأول . وأخبار الأمراء والأحبار مذكورة في سفر نحميا ، وفي سفر المكابيين الأول[٤١] .

ولم يحدث تقنين لأسفار العهد القديم قبل عصر المكابيين . وقد اختيرت في المعبد الثاني ، وهم الذين وضعوا الأقوال في الصلاة . ويشير الفريسيون أنفسهم إلى اجتماعهم لأخذهم قرار التقنين مع ما يتفق مع عقائدهم[٤٢] .

---

(٤٠) يختلف وضع سفر أستير في النص العبري عنه في النص السكندري ، إذ يحتوي هذا الأخير على نصوص لا توجد في النص الماسورتي :Massorète ويوضع السفر مع الكتب المقدسة الثانية Dentéro - canonique . ويدور السفر حول انقاذ الشابة اليهودية استير شعبها من الاستئصال اثناء عيد البوريم Parim وقد كتب السفر في القرن الثاني قبل الميلاد، وهو مجهول المؤلف. ولم يوضع بين الأسفار المقدسة إلا بعد جهد في مجمع جامنيا، ولا يوجد بين مخطوطات البحر الميت (قمران). Lusseau: Ibid. pp. 688 - 94 .

(٤١) وهو السفر الذي يقص أخبار يهوذا المكابي وأخوته واستشهادهم وهم قديسو العهد القديم. وتعني مكابة Maqaba بالعبرية المطرقة وذلك لأن يهوذا قد قطع قرن الكفر والفسوق. (وهي الكنابة التي أعطيت لشارل مارتل Charles Martel ويحتوي كل مخطوط على بعض الكتب من السفرين. يحتوي السكندري على أربعة والفاتيكاني على واحد فقط. ولا تحتوي المخطوطات اللاتينية القديمة الا على الكتابين الأولين.

A. Lefèvre:Imtro. pp. 753 - 63.

(٤٢) حافظ اليهود على نصوصهم المقدسة كجزء من الحفاظ على تاريخهم الوطني. وكانوا يعتبرون كل القرارات ■

خامساً ـ منهج التفسير :

إذا كان الشعور الديني ذا أبعاد ثلاثة : الشعور التاريخي ، ووظيفته نقل الوحي شفاهياً أم كتابياً ، وضمان صحته وضبطه عبر التاريخ ، والشعور الفكري ، ومهمته فهم الوحي ـ بعد التأكد من صحته ـ وتفسيره ، وتحويله إلى أسس نظرية للسلوك ، وأخيرا الشعور العملي ، ومهمته تحويل الوحي ـ بعد التأكد من صحته وفهم معناه ، إلى أنماط للسلوك ، وإلى مناهج عملية في الحياة حتى يصبح الوحي نظاماً للعالم ، ويتم تحقيق الوحدة بين الفكر والواقع ، أو بين الروح والطبيعة ، أو إن شئنا ، بين الله والعالم[٤٣] ، فان سبينوزا لا يخرج عن هذا التقسيم ، فيدرس النبوة أولاً كشعور تاريخي ، ثم يدرس مناهج التفسير كشعور فكري ، ثم ينتهي بعد ذلك إلى السلوك والحياة العملية في دراسته للصلة بين الدين والدولة ، ونظام الحكم الأمثل في الشعور العملي[٤٤] . ومع ذلك فالتفسير عند سبينوزا هو

= والنبوات التي تجري في المعبد جزءاً من تاريخهم المقدس. ثم ضمت النصوص في مملكة الشمال والنصوص في مملكة الجنوب وكونت مجموعة واحدة من النصوص المقدسة. ولما كان الدين والدولة شيئاً واحداً فقد كان قانون الدولة هو قانون الدين. ولكن بعد النفي والأسر ظهرت الكتب المقدسة كجزء من المحافظة على تراث اليهود القديم الذي رأى فيه اليهود تحققاً لنبوءاته ومعجزاته، ظهرت كتب الأنبياء ثم كتب الحكمة والأناشيد وقننتها الجماعة دون أي فحص تاريخي لصحتها. ثم قامت الجماعة اليهودية في الاسكندرية حوالي سنة ١٣٠ قبل الميلاد بترجمة هذه النصوص الى اليونانية دون أن تكون هناك مجموعة واحدة محددة. فيحدثنا يوسيفوس المؤرخ بأن الكتب المقدسة كانت اثنين وعشرين موضوعة في ثلاث مجموعات من بينها الأسفار الخمسة والمزامير والأمثال والأنبياء، أما السامريون والصدوقيون فإنهم لم يعترفوا إلا بالأسفار الخمسة.

وبعد ظهور المسيحية عقد اليهود مجمعاً في جامنيا حوالي سنة ٩٠/٩٥ من أجل تقنين الأسفار. فلم يعتبر الفريسيون مقدساً إلا الأسفار المكتوبة بالعبرية، واعتبر يهود الاسكندرية مقدساً بعض الأسفار المكتوبة باليونانية (سفر يشوع بن سيراخ وسفر الحكمة). خلاصة الأمر ان الأسفار المقننة لم تكن نتيجة فحص تاريخي، بل حدثت بسلطة الأحبار، وأضيفت لها أسفار أخرى لأنها تكمل الرواية أو لأنها مدونة من كتبة مقدسين. وتحتوي المجموعة الفلسطينية على الآتي: ١ ـ الأسفار الخمسة. ٢ ـ الأنبياء. ويشمل الأنبياء السابقين: يشوع، القضاة، صموئيل، الملوك، ولا تدل هذه الأسماء على أنهم مؤلفو الأسفار، والأنبياء اللاحقين باستثناء دانيال. ٣ ـ الكتب الأخرى مثل دانيال، أخبار الأيام، أيوب، المزامير، ولا نجد من بينها طوبيا،يوديت، الحكمة، باروخ، سفر ابن سيراخ. سفر المكابيين الأول والثاني. انظر:

A. Barucq: Intro. pp. 31 - 41.

(٤٣) H. Hanafi: Les Méthodes d'Exégèse, p. 5 — 25

(٤٤) لذلك كان من الأفضل ضم مشاكل النقد التاريخي للكتب المقدسة (النقطة التالية) مع النبوة، لأنها تتعلق بالبعد الأول للشعور وهو الشعور التاريخي.

المسألة العامة التي تضم كثيراً من المسائل النقدية والعملية على السواء .

والتفسير ليس حكراً على فرد معين ، أو على سلطة بعينها ، بل لكل فرد الحرية المطلقة في أن يفسر كما يشاء ، وفي أن يؤمن وأن يتصور العقائد كما يريد ، وفي أن يفسر الكتاب على مستوى فهمه ، إذ أن الكتاب نفسه قد دون على مستوى فهم العامة ، وطبقاً لآراء الأنبياء ، ومعتقدات الرواة ، يرفض سبينوزا سلطة الكنيسة في التفسير ، وما تدعيه من حق في تفسير الكتاب المقدس ، كما رفضها لوثر من قبل ، فالله لا يحرم على الفرد حرية البحث ولا يمنعه حقه في التفكير والفهم والتفسير . وبناء على ذلك لا يحق لنا اتهام مؤسسي الفرق الدينية بالكفر ، إذا هم كيفوا الكتاب حسب عقائدهم الخاصة ، بما أنه قد تكيف من قبل حسب عقلية الأنبياء ، وحسب التكوين النفسي للجماهير في عصره ، ولكن يعاب عليهم منعهم الآخرين حرية البحث والتفكير ، واعتبارهم أعداء لله وللبشر ، لأنهم يختلفون معهم في الآراء والمعتقدات ، حتى ولو كانوا يعيشون عيشة الفضيلة الحقة ، واعتبارهم أصفياء الله ، إذا اتفقوا معهم في العقائد والمعتقدات ، حتى ولو كان سلوكهم مشيناً ، وهذا كله مما يجلب الشقاء للفرد وللجماعة .

ويعتمد سبينوزا في تحليله للكتاب على المبدأ البروتستانتي « الكتاب وحده » Sola Scriptura ، دون اللجوء إلى سلطة آباء الكنيسة أو التراث المسيحي إبان العصور . لذلك يملأ سبينوزا الرسالة بالشواهد النقلية من الكتاب المقدس ولا يضيف على أقوال الأنبياء شيئاً ، ولو أنه يلجأ في بعض الأحيان في دراسته لتاريخ العبرانيين إلى التراث اليهودي أو لبعض النظريات الفلسفية عند ابن عزرا أو ابن ميمون أو البكار .

ويرفض سبينوزا كل التفسيرات التي تقوم على الهوى وعلى الخرافة وعلى الأوهام ، فهي كلها بدع تؤخذ على أنها كلام الله ، ويجبر الآخرون على الاعتقاد بها . وتلجأ بعض هذه التفسيرات الى السلطة الالهية حتى لا يظهر الآخرون أخطاءها ، ويقوم البعض الآخر على الإيمان بالخرافات واحتقار العقل ، ويعتمد البعض الثالث على الأسرار والغموض والاشتباه وعلى التأويلات والتخريجات ، واخراج الكلم عن مواضعه ، ووضع معتقدات لا عقلية صادرة عن انفعالات النفس .

لذلك يقترح سبينوزا منهجاً آخر لتفسير النص مثل منهج تفسير الطبيعة ، يقوم على

الملاحظة والتجربة ، وعلى جمع المعطيات اليقينية ، ووضع الفروض ، واستخلاص النتائج . وفي حالة الكتاب يكون منهجاً لاستقصاء الحقائق التاريخية اليقينية ، والانتهاء منها إلى أفكار مؤلفي الأسفار ، وبذلك نضمن صحة النتائج ، كما نضمن صحة المعرفة التي نحصل عليها بالنور الفطري، مع أن الكتاب يعالج كثيراً من الموضوعات التي لا يمكن معرفتها بالنور الفطري، مثل قصص الأنبياء ووحيهم وقصص المعجزات، أي الروايات عن وقائع خارقة للعادة في الطبيعة تكيفت حسب آراء الرواة وأحكامهم السابقة ، هؤلاء الذين نقلوها أو دونوها ، والوحي الذي تكيف مع آراء الأنبياء ، أي بعض الموضوعات التي تتعدى حدود المعرفة الانسانية ، بمعنى أنها تتطلب استقصاء تاريخياً . لذلك يجب أن نستخلص معرفتنا بالطبيعة من الطبيعة نفسها . ومع أننا نستطيع إثبات التعاليم الخلقية بالأفكار الشائعة إلا أننا يجب علينا استخلاصها أيضاً من الكتاب نفسه . ومع أن هذه التعاليم الخلقية لا المعجزات ، يمكنها اثبات المصدر الالهي للكتاب ، إلا أن منهج تفسير الكتاب يجب أن يقوم على فحص الروايات ، كما يقوم المنهج الطبيعي على فحص الظواهر الطبيعية بأقصى درجة من الوضوح .

ويتضمن البحث التاريخي خطوات ثلاثاً :

(١) معرفة خصائص وطبيعة اللغة التي دونت بها أسفار الكتاب المقدس ، والتي تحدث بها مؤلفوها ، وبذلك يمكننا معرفة معاني النصوص حسب الاستعمال العرفي لها . ولما كانت اللغة العبرية لغة الكلام والتدوين يجب إذن معرفة اللغة العبرية للعهدين القديم والجديد .

ولكن هذه الخطوة يصعب القيام بها ، كما أنها تتطلب شرطاً يصعب تحقيقه ، فليس لدينا معرفة كاملة باللغة العبرية ، ولم يترك القدماء لنا شيئاً مضبوطاً ، فلم يترك لنا علماء اللغة معاجم وكتباً نعرف منها مبادىء اللغة العبرية ، أو قواعد اللغة ، أو فن الخطابة ، فقد فقدت الأمة العبرية كل شيء ، ولم يبق إلا بعض المنوعات الأدبية ، وضاعت أسماء النباتات والحيوانات والطيور والأسماك ، وهناك أسماء وأفعال كثيرة في التوراة مجهولة أو مشكوك فيها ، كما لا نعلم أساليب اللغة وطرق بيانها بعد أن طواها النسيان . لذلك لا نستطيع معرفة معاني النصوص طبقاً لاستعمال الكلمات ، فهناك كلمات معروفة للغاية ، ولكن معناها

غامض ، لا يمكن العثور عليه ، هذا بالاضافة إلى طبيعة هذه اللغة نفسها وعباراتها الغامضة التي لا يمكن لأي منهج توضيحها . ومن أسباب هذا الغموض :

أ - استبدال الحروف التي لها نفس المخرج ، الشفاه ، الأسنان ، الحنجرة ، اللسان ، الحلق .

ب - غياب الأزمنة (الحاضر ، الماضي الناقص ، الماضي التام ، المستقبل السابق) في الصيغة الاخبارية ، وغياب جميع الأزمنة إلا الحاضر في صيغة الأمر والصيغة المصدرية ، وغياب الأزمنة جميعها في الصيغة الانشائية .

جـ - غياب الحروف المتحركة .

د - غياب التنقيط والتشكيل لبيان أجزاء الكلام ، وقد وضع ذلك فيما بعد ، مما يدعونا إلى الشك في القراءات الحالية .

وبالإضافة إلى ذلك ، تواجهنا صعوبة لغوية أخرى ، وهو أننا لا نملك أسفار الكتاب بلغته الأصلية التي كتبت بها أول مرة خاصة العهد الجديد ، فقد كتب انجيل متى ورسالة بولس إلى العبرانيين باللغة العبرية ، وضاع النص الأصلي ، كما لا نعلم بأية لغة كتب بها سفر أيوب ، إذ يؤكد ابن عزرا أنه كتب بلغة أخرى ، ثم ترجم إلى العبرية(٤٥) .

(٢) جمع النصوص وفهرستها في موضوعات رئيسية ، حتى يمكن استعمال النصوص التي تتعلق بنفس الموضوع مرة واحدة . يجب إذن تحويل الكتب المقدسة إلى معاجم مفهرسة ، حتى يسهل استعمالها حسب الموضوع . كما يمكن تبويب الآيات حسب الوضوح والغموض ، فتوضع الآيات الواضحة معاً والمتشابهة معاً . ويعني الوضوح هنا فهم النص حسب السياق ، وليس حسب العقل ، لأن مهمة التفسير فهم النص ، لا معرفة الحقيقة . كما لا ينبغي الخلط بين فهم النص وأدراك الأشياء الطبيعية ، حتى لا نخلط بين معنى الآية

---

(٤٥) ينادي سبينوزا باستعمال قواعد اللغة لتفسير الكتاب بالكتاب، ثم يبين استحالة ذلك. أي أنه يهدف في النهاية إلى استعمال العقل والنور الفطري وهو المنهج الذي يتظاهر برفضه .

ويشبه هذا الشرط ما يتطلبه الأصوليون من ضرورة العلم بمبادىء اللغة العربية لتفسير نصوص القرآن وكشرط أول له .

وحقيقة الأشياء ، علينا فقط الاعتماد على اللغة ، أو على الاستدلالات ، ابتداء من الكتاب . فمثلاً « الله نار » آية واضحة مع أن معناها معارض للعقل وللنور الطبيعي ، لذلك يجب وضعها في قسم الاستعارة . وإذا كانت هناك بعض الآيات متفقة مع العقل ، ولم نستخلص معناها من الكتاب ، يجب التوقف عندها ، إذ أنه لا ينبغي الابتعاد عن المعنى الحرفي للآية والاستعمال اللغوي ، بصرف النظر عن اتفاقها أو اختلافها مع العقل .

لا توجد طريقة إذن لتحديد معنى النصوص إلا طريق جمع النصوص وهي طريقة لا توضح النصوص الغامضة إلا مصادفة ، وهي طريقة مجدية للتعرف على فكر الأنبياء ، فيما يتعلق بالأمور غير الحسية ، والتي لا تدرك إلا بالخيال . أما ما يمكن ادراكه بالذهن ، أي الأمور النظرية ، والتي نستطيع تصورها بسهولة مثل التعاليم الخلقية ، فهي عامة بسيطة سهلة ، لا تحتاج إلا إلى النور الفطري .

ولا يجوز في جمع النصوص وضع الآيات الواضحة مع الآيات الغامضة ، حتى يمكن تفسير الثانية بالأولى ، وإلا قام التفسير حسب الهوى ، فاذا كان النص صريحاً على أن الشمس تدور حول الأرض ، فلا يجوز التعسف في التفسير ، وإخفاء معناه ، أو تحويله إلى معنى آخر حتى يتفق مع الحقيقة العلمية ، فلم يكن يشوع ، وهو الذي تحدث في هذا النص ، عالماً في الفلك . لا يجوز إذن اخراج الكلم عن مواضعه ، وتأويل النص ، والتعسف معه ، وتحميله أكثر مما يحتمل(٤٦) .

(٣) معرفة الظروف والملابسات التي كتبت فيها الرواية ، أي معرفة حياة مؤلف السفر ، وتقاليده ، وأخلاقه ، والغاية من السفر ، ومناسبته ، وعصره ، ولغته ، ثم مصير السفر نفسه ، جمعه ، ونقله ، ونسخه ، والاختلافات بين النسخ ، وتقنينها ، وتحليلها ، حتى يمكن التفرقة بين آيات التشريع وآيات الأخلاق ، وحتى نستطيع التعرف على موهبة المؤلف الأدبية ، وحتى لا نخلط بين التعاليم الوقتية والتعاليم الالهية الأميرية ، وكل ذلك حتى يمكننا

---

(٤٦) وضع الأصوليون بعض المبادىء اللغوية من أجل احكام معاني الألفاظ . فقسموا اللفظ من حيث صلته بالمعنى إلى محكم ومتشابه ، وحقيقة ومجاز ، ومجمل ومبين ، وظاهر ومؤول ، انظر المستصفى جـ ١ ص ٣١٧ ـ ٣٨٢ ، الموافقات جـ ٣ ص ٨٥ ـ ١٠٢ ، الأحكام جـ ٤ ص ٤١٢ ـ ٤٢٢ .

أخيراً تحديد درجة سلطته ، والوثوق بالسفر ، فلربما غيرته يد آثمة عن عمد ، أو دخله التحريف والتغيير والتبديل .

ولكن أمام هذه الخطوة صعوبات جمة ، وذلك لأننا نجهل الظروف الخاصة لكل الأسفار المقدسة . كما نجهل مؤلفي كثير من الأسفار كما نجهل كاتبيها ، وموضوعاتها ، ومناسباتها، ورواتها، ومن وقعت في أيديهم ،وعدد نسخها ، والاختلافات بينها ، ومصادرها ، خاصة إذا كانت تروي أشياء غامضة ، لا يمكن إدراكها أو تصديقها ، ما دمنا نجهل قصد مؤلفها . فاذا عرفنا كل ذلك ، يمكننا أن نتخلص من أحكامنا السابقة ، نفهم النص كما أراده مؤلفه ، ولا نحكم فيها سلفاً بأنها أسطورية أو سياسية أو دينية .

وبعد القيام بهذه الخطوات الثلاث من البحث التاريخي ، نبدأ دراسة فكر الأنبياء والروح القدس . وكما نفعل في الطبيعة عندما نبدأ بدراسة أكثر الأشياء عمومية ، مثل الحركة والسكون ، كذلك نفعل في الكتاب بدراسة أكثر الأشياء عمومية ، وهو ما أوحى به جميع الأنبياء كعقيدة أبدية نافعة للبشر جميعاً ، أي وجود الله القادر الذي تجب عبادته وحده ، والذي يرعى كل شيء ، ويحب من يحبون الجار كحبهم لأنفسهم[٤٧] . أما طبيعة الله ، فيختلف الأنبياء عليها ، ويمكن للفيلسوف دراستها بالنور الفطري . وبعد ذلك يمكن الانتقال إلى موضوعات أقل شمولاً ، مثل السلوك في الحياة ، وهو ما يمكن استنباطه من المبادىء العامة الأولى ، ونوضح كل ما تشابه منه باللجوء إلى هذه المبادىء العامة . فاذا حدث تعارض ، فإنه يمكن حله عن طريق معرفة المناسبة والزمان والمكان الذي كتبت فيه هذه النصوص ، أي عن طريق الرجوع إلى الموقف التاريخي الذي نشأ فيه النص[٤٨] . ففي

---

(٤٧) درس الأصوليون المسلمون أيضاً العام والخاص كجزء من الأبحاث اللغوية، فالعام هو ما ينطبق على الناس جميعاً والخاص ما ينطبق على فرد أو على مجموعة. أنظر ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام جـ٣ ص ٣٣٨ - ٣٨٥ الغزالي: المستصفى من علم الأصول ص ٣٥ - ١٦٣ . الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة جـ٣ ص ٢٦٠ - ٣٠٧ ويمكن من البدء بالعام وضع أساس علم جديد وهو دراسة المبادىء العامة لكل وحي، وحل مشاكله النقدية مسبقاً قبل التطبيق أي أننا يمكن اقامة ما يسمى Axiomatique de la Révélation .

(٤٨) من شروط تفسير الكتاب عند الأصوليين بالاضافة إلى قواعد اللغة العلم بأسباب النزول أي الموقف الذي كشف النص الديني عنه، فالنص والواقعة واجهتان كشيء واحد. ولكن الفرق بين النص في التوراة أو الانجيل والنص القرآني فإنه يهبط صادر عن الظروف وناشيء عن المواقف أي أنه نص تاريخي محض لبعد المسافة بين النبي وبين

كثير من الأحيان يتحدث المسيح كداع للخير ، لا كمشرع ، ويريد تطهير النفس ، لا تصحيح الأفعال . فالدعوة إلى التسامح تكون في عصر الاضطهاد ، والدعوة إلى العدل تكون في دولة لا يكون للمواطنين فيها نفس الحقوق ، وهذا ما يقتضيه النور الفطري أيضاً .

ومن الصعب دراسة الأمور النظرية المحضة ، إذ لم يتفق الأنبياء عليها فيما بينهم ، بعد أن تكيفت رواياتهم حسب آرائهم السابقة في عصرهم[٤٩] . فلا يجوز استنتاج أقوال نبي من نصوص واضحة لنبي آخر إلا بعد اثبات تطابق وجهتي نظرهم .

ودراسة الأشياء من العام إلى الخاص دراسة نظرية محضة للوحي[٥٠] ، إذ نبدأ بدراسة بتعريف النبي والوحي والمعجزة . وفي دراسة النبوة لا يجوز الخلط بين فكر النبي وفكر الراوي ، كما لا يجوز الخلط في الوحي بين ما سمعه الأنبياء بالفعل وبين ما أرادوا التعبير عنه بالصور الذهنية .

والذي يعطينا مقدار الصحة التاريخية للنص هو منهج التفسير (ويعني به سبينوزا منهج النقد التاريخي) . أما السنة النبوية (التراث الديني اليهودي كما هو موجود لدى الفرق مثل الفريسيين) ، أو العصمة البابوية كما هو الحال عند الكاثوليك الروم ، فلا يعطيان أي يقين . فقد رفض اليهود الأوائل هذا التراث الديني (الميدراش مثلاً) لأن الأحبار لم ينقلوها عن موسى كما يدعي الفريسيون (٢) . لقد أقيمت السلطة الدينية عند اليهود لتطبيق الشريعة ، وهي قانون الدولة ، لا لتفسير الكتاب المقدس أو تقنينه ، لأن لكل فرد الحق في تفسيره بالنور الفطري ، ولكل باحث الحق في تطبيق قواعد المنهج التاريخي لاثبات مقدار صحة النصوص .

= كاتب السفر، وهي مسافة قد تبلغ عدة قرون. أما النص القرآني فإنه يهبط على الواقعة، إما لتأييدها ،تغييرها أو كشفها. انظر. الواحدي: أسباب النزول. كذلك الموافقات جـ ٣ ص ٣٤٧ ـ ٣٥٢.

(٤٩) فرّق الأصوليون القدماء في الأخبار، بين القطعي والظني، الأول هو الخبر المتواتر والثاني هو خبر الآحاد، الأول قطعي نظراً وعملاً والثاني ظني نظراً وقطعي عملاً. انظر المستصفى جـ ١ ص ١٣٢ ـ ١٥٥ الأحكام جـ ١ ص ٨٧ ـ ١٣٤.

(٥٠) العام والخاص من مباحث الألفاظ عند الأصوليين في حين أنهما هنا يدلان على العموم والخصوص المنطقيين، أي وضع الأشياء في أجناس وأنواع.

كذلك يعطينا منهج التفسير اللغوي المعاني الصحيحة للألفاظ ، لأنه إذا أمكن تغيير معنى النص بسهولة ، فانه لا يمكن تغيير معنى الكلمة أو اللفظ ، لأن الكلمة يحكمها معناها الطويل ، ومن يريد تغيير معناها عليه تغيير تاريخ استعمالها وهذا مستحيل ، فاللغة محفوظة في تراثها عند الشعب وعند علماء اللغة ، فاذا غيّر العلماء معنى النص ، فانهم لا يستطيعون تغيير معاني الكلمات ، ومن الصعب اعطاء الكلمات معاني جديدة كلية مخالفة لمعانيها القديمة . لذلك لا يمكن تحريف معاني الكلمات بالرغم من جواز تحريف النصوص ، وتغيير فكر الأنبياء بتغيير النص أو بإساءة التأويل .

فاذا كانت كل هذه الصعوبات اللغوية والتاريخية تمنعنا من معرفة الأشياء التي لا يمكن إدراكها ، والتي يمكن تخيلها فحسب ، فانها لا تمنعنا من تصور الأشياء التي يمكننا ادراكها بالذهن . فقد كتب اقليدس أشياء سهلة في كل لغة ، ولا تهم معرفة اللغة الأصلية معرفة كاملة ، بل لا يهم معرفة أية لغة معرفة كاملة ، ولا يهم أيضاً معرفة حياته ، وعاداته ، وتقاليده ، وظروف الكتابة ، ومناسباتها ، والغاية منها ، وطرق جمعها ، ومن تناولها . والتعاليم الخلقية في الكتاب المقدس يمكن إدراكها على هذا النحو ، فاننا نفهمها بسهولة ويسر ، ونعلم معاني الآيات عن يقين ، اذ يتم التعبير عنها بأكثر الألفاظ شيوعاً وبساطة ، لأن الخلاص الحقيقي يكون في اطمئنان النفس ، وهذا ما يمكن معرفته بوضوح .

وعلى هذا النحو لا يتطلب منهج التفسير إلا النور الفطري الذي يقتضي استنباط الأشياء الغامضة من الأشياء الواضحة ، وهو منهج يسير للغاية إلا أنه استعصى على الناس لطول نسيانهم له . وليس هناك ما يدعى « نوراً فوق الطبيعة » Lumiére surnaturelle كما يدعي البعض ، وذلك لأن كل ما يقال عنه تفسير بنور يفوق الطبيعة إن هو إلا ابتداع انساني محض ، وأن صعوبة التفسير لا تأتي من عدم كفاية النور الفطري كما يدعون ، بل من التكاسل والاهمال في المعرفة التاريخية والنقدية للكتاب . وليس هذا النور الذي يفوق الطبيعة هبة من الله للمؤمنين ، فقد خاطب الأنبياء والحواريون المؤمنين والكفار على السواء . وعلى هذا النحو يمكن أن يقال : إن كل ما يناقض العقل أو الطبيعة يجب حذفه ، لأنه زيادة من الراوي ، لإثارة النفوس ، وتحريك الخيال .

لذلك يرفض سبينوزا منهج موسى بن ميمون الذي يعتبر أن لكل نص معاني عديدة قد تكون متعارضة ، ويكون أصوبها أكثرها اتفاقاً مع العقل ، فاذا تعارض العقل مع النقل (المعنى الحرفي) وجب تأويل النص[٥١] وقد طبق ابن ميمون منهجه هذا ، وانتهى إلى القول بقدم العالم ، وهو رأي أرسطو ، وتأويل النص المقدس حسب هذه النظرية ، بل إن النص ، في رأيه ، يدعو لها صراحة . يرفض سبينوزا منهج ابن ميمون ، لأنه يدل على أن هناك أشياء كثيرة في الكتاب لا يمكن استنباطها بالنور الفطري ، وأنه لا بد لذلك من نور يفوق الطبيعة . أما العامة التي تجهل طرق الاستدلال والبراهين ، فإنها ستحتاج الى استفتاء الفلاسفة ، والاعتقاد بعصمتهم في تفسير الكتاب ، وبذلك تنشأ سلطة كهنوتية جديدة ، يحترمها العامة . صحيح أن منهج سبينوزا يتطلب معرفة اللغة العبرية . ولكن يكفي أن تكون هذه المعرفة على مستوى العامة ، فقد كانت لغة الحديث في ذلك العصر ، في نفس الوقت الذي يجهلون فيه البراهين على حقائق الوحي . يؤدي منهج ابن ميمون إلى استحالة معرفة العامة بحقائق الوحي ، مع أن حقائق الوحي الخاصة بالسعادة ، وبحياة الفضيلة ، يمكن للناس جميعاً ادراكها ، وفي أي لغة كانت ، دون شهادة المفسرين أو العلماء ، يفترض منهج ابن ميمون اتفاق الأنبياء فيما بينهم ، وكأنهم فلاسفة كبار ، وهذا غير صحيح ، لأن الأنبياء جهلوا كثيراً من الحقائق ، واستعملوا أسلوب التخييل ، للتأثير على النفوس . كما يفترض منهج ابن ميمون أن الكتاب لا يمكن تفسيره بالكتاب ، مع أنه يجب تفسير الكتاب بالكتاب نفسه . وأخيرا يسمح منهج ابن ميمون بتفسير النصوص حسب أرائنا السابقة ، وبتبديل المعاني الحرفية للنصوص ، مع أن كثيراً من النصوص تند عن العقل . وينتهي منهج ابن ميمون إلى زعزعة ثقة العامة في الوحي ، وفي إيمانهم بالكتاب .

لا يمكن إذن ، في رأي سبينوزا ، اخضاع النص لشيء آخر غيره ، مثل فلسفة

---

(٥١) يقوم ابن تيمية في «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» بتنفيذ هذا المنهج ويصوغه كالآتي: «إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات فإمّا أن يجمع بينهما، وهو محال، لأن العقل اصل النقل، وإمّا أن ترد جميعاً، وإما أن يقدم السمع، وهو محال، لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان قدحاً في العقل الذي هو اصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل، ثم النقل إمّا ان يتأول وإمّا أن يفوض». جـ ١ ص ١ ، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة سنة ١٩٥١ .

افلاطون ، أو ارسطو أو تأويله مجازيا ، حتى يتفق مع العقل ، أو اخراج ما فيه من أسرار الهية مدعاة ، هي مجرد أوهام وخيالات ، أو خرافات وأساطير .

سادساً ـ النبوة :

بدأ سبينوزا بدراسة النبوة لأنها الموضوع الذي يتناوله الباحث عندما يريد دراسة الوحي ، إذ يتم كشف الوحي من خلال النبوة ، والنبوة في الغالب وحي مكتوب ، فهي مصدر النص قبل التدوين . وتشمل النبوة جانبين : الأول صلتها بمصدر الوحي ، أي النبوة على المستوى الرأسي كما تحدده صلة النبي بالله ، والثاني النبوة صلة النبي بالرواة وانتقالها من رواية إلى رواية ، حتى يتم التدوين ، ثم انتقال المصاحف من يد إلى يد حتى يتم التقنين ، أي النبوة على المستوى الأفقي كما يحدده وضعها وانتقالها في التاريخ ، الجانب الأول يدرسه سبينوزا في أول الرسالة ثم يدرس الجانب الثاني بعد ذلك وهو بصدد النقد التاريخي للكتب المقدسة . والحقيقة أن الجانب الأول موضوع للفلسفة الالهية ، وهي نظرية النبوة بالمعنى الضيق ، والمعروفة باسم نظرية الاتصال في الفلسفة الاسلامية ، والثاني موضوع لأصول الفقه أو لعلم الحديث الذي يدرس الرواية وانتقالها في التاريخ ، الجانب الأول مبحث ميتافيزيقي افتراضي ، والثاني مبحث تاريخي علمي ، الأول لا يتعدى الظن ، والثاني هو المنطق الموضوعي لها .

ولا يتناول سبينوزا الجانب الأول من النبوة إلا بقدر يسير ، فاذا كانت النبوة تعني تدخل الله في قوانين الطبيعة ، فان ذلك لم يحدث ، لأن قدرة الله هي قدرة الطبيعة ، وصفات الله هي قوانين الطبيعة ، كما أن قدرة الله لا تفسر شيئاً لأن السبب المتعالي لا يمكنه تفسير واقعة طبيعية .

وكما أن قدرة الله ليست هي السبب في تفسير النبوة ، كذلك « روح الله » . صحيح أن الكتاب المقدس يذكر « روح الله » أو « روح الله للأنبياء » أو يخبر بأن الأنبياء قد تحدثوا باسم روح الله . ولكن كلمة « روح » في اللغة العبرية تعني اشتقاقيا « ريح » نسمة ، نفس ، نفخ ، تنفس ، قوة ، طاقة ، استعداد ، قيمة ، رأي ، ارادة ، رغبة ، دافع .. الخ كما تستعمل للتعبير عن الانفعالات مثل التواضع ، والغرور ، والمحبة ، والكراهية ، وتقلب

المزاج ، والطبيعة ، كما تستعمل أيضا للدلالة على روح الانسان ، ومناطق العالم . وهذه المعاني كلها مجازية صرفة ، إذ تنسب كل واقعة لله إذا كانت جزءاً من طبيعته ، فيقال : « قدرة الله » ، أو إذا كانت خاضعة لقدرته ، فيقال : « سماء الله » ، أو إذا كانت مخصصة لله ، فيقال : « معبد الله » ، أو إذا كانت منقولة عن السنة النبوية ، فيقال : « شريعة الله » ، أو إذا كانت تعبر عن درجة في التفضيل ، فيقال : « جبال الله »(٥٢) . وقد كان من عادة اليهود نسبة كل شيء لله يجهلون علته المباشرة بل يعتبرون وقائع الطبيعة كلها أعمالاً لله ، خاصة خوارق العادات ، أو الأشياء غير المألوفة عادة ، فالرجل الطويل « نبي الله » ، ومن هذه الناحية لا يختلف اليهود عن الوثنيين . لا تعني إذن « روح الله » أي معنى حقيقي ، بل تعني عدة معان مجازية ، خاصة وأن اليهود كانوا يعتبرون الجسد مصدر الشر ، والروح مصدر الخير ، وقد استعملت هذه المعاني المجازية كتشبيهات على طريقة التوراة التي لا يمكنها التعبير عن الحقائق الالهية إلا بالصور الانسانية . فعندما يذكر الكتاب أن روح الله كانت في النبي ، أو أن الله أنزل روحه على البشر ، فإن ذلك يعني أن الأنبياء كانوا بشرا ممتازين ، يؤمنون بالله إيمانا صادقاً ، ويعبدونه عن حق ويستطيعون إدراك الأحكام الالهية ، إذ تدل الروح على النشاط الذهني أو على الحكم ، ولذلك سميت الشريعة روح الله ، وكذلك يمكن تسمية خيال النبي فكر الله(٥٣) . والحقيقة أن فكر الله مطبوع في البشر جميعاً ، كالمعرفة الفطرية تماماً ، ولكن اعتقاداً من العبرانيين أنهم أصفياء الله ، ادعوا أن روح الله قد حلت في أنبيائهم ، لأن العامة تجهل العلل المباشرة للمعرفة النبوية ، وتعتريها الدهشة أمامها ، لذلك نسبوا هذه المعرفة الى الله كما تعودوا أن ينسبوا اليه كل شيء غريب عليهم .

فإن لم تكن قدرة الله أو روح الله سبب النبوة ، فإنه لم يبق أمامنا إلا روح الانسان ، فالروح الانسانية وطبيعتها هي السبب الأول في وجود الوحي لأنها قادرة على تكوين بعض الأفكار ، تفسر بها طبيعة الأشياء ، وتدل بها على الحياة الصحيحة . فلو لم تكن هناك روح

(٥٢) يلجأ سبينوزا في هذا الفصل وفي فصول أخرى خاصة فيما يتعلق بتاريخ العبرانيين إلى منهج النص لتأييد فكرته بالحجج النقلية لمواجهة فريق المحافظين في اللاهوت الذين لا يؤمنون إلا بالشواهد النقلية في حين أن سبينوزا نفسه لا يؤمن بهذا المنهج، لأنه يعلم أن نصوص الكتاب محرفة إلى آخر ما يقوله في مناهج التفسير.

(٥٣) وبهذا المعنى يقال المسيح «ابن الله» أو «ابن الإنسان».

انسانية ، لما كانت هناك نبوة ، ولو لم يكن هناك انسان ، لما كان هناك وحي . لا يهم سبينوزا إذن المصدر الالهي للنبوة ، بل يهمه أنها واقعة انسانية ، حدثت بالفعل ، وبذلك يكون الدليل على النبوة هو وجود النبي ، لا وجود الله .

كيف يظهر الوحي إذن من خلال النبوة ؟ الوحي Révélation هو كلام الله للبشر على لسان الأنبياء ، أو كشف الله نفسه للأنبياء ، فالوحي كشف أو رؤ ية Offenbarung . في الحالة الأولى يتم كشف الوحي للأنبياء بالكلمات ، وفي الحالة الثانية يكشف الله عن نفسه وعن الوحي بالرؤ ية . وفي بعض الأحيان يتم الكشف بالوسيلتين معاً . وتكون هاتان الوسيلتان إمّا حقيقة من الله ، أو خيالاً ووهماً واختراعاً من صنع الانسان ، إذ يتخيل النبي وهو في ساعة اليقظة أنه يسمع أو يرى شيئاً لا وجود له في الواقع . وقد أوحى الله الشريعة إلى موسى بصوت حقيقي ، وهو الصوت الحقيقي الوحيد الذي سمعه موسى في تاريخ النبوة كله ، بل في تاريخ التوراة كلها . أما الصوت الذي سمعه النبي دانيال كصوت عالي Géli الذي تعود صموئيل سماعه ، وكذلك الصوت الذي سمعه أبيملك فصوت خيالي سمعه وهو نائم . إلا أن بعض اليهود يرون أن الوصايا العشر لم تبلغ حرفياً ، بل سمع موسى مجرد ضوضاء شديدة ، لا تتميز فيها الكلمات ، ثم أدركت الوصايا العشر ادراكاً روحياً من خلال هذه الضوضاء ، وهذا ما يفسر اختلاف النص في الخروج عنه في التثنية ويدل على أن الله قد أبلغ الوصايا العشر معنى لا لفظاً . وهذا لا ينفي سماع صوت حقيقي ، ثم التعبير عنه بالصوت الانساني ، ولكن يستحيل أن يعبر الصوت المخلوق عن ماهية الله ووجوده ، وذلك لأن الروح الانسانية هي التي تحرك الفم ، فضلا عن أن اليهود لم يعرفوا من الله حتى ذلك الوقت إلا اسمه وأرادوا أن يوقنوا بوجوده ، وبالطبع لا ينفع في ذلك الصوت المخلوق أو حركات الفم ، بالاضافة إلى أن الشريعة تنفي صفة الجسمية عن الله حتى لا يحيد اليهود عن عبادته . على أن هذا الاختلاف في نص الوصايا العشر بين السفرين المذكورين ، الخروج والتثنية ، يرجع في الحقيقة الى اختلاف في التدوين ، وهو أمر يمكن معرفته وتقصيه بالنقد التاريخي للكتاب المقدس ، كما سيفعل سبينوزا ويثبت أن موسى ليس هو مؤلف الأسفار الخمسة(٥٤) ، أو يمكن التوفيق بينها باستخدام التفسير المجازي لبعض التعبيرات .

---

(٥٤) أنظر : رابعاً : النقد التاريخي للكتب المقدسة .

وفضلاً عن الصوت أو الكلام ، ظهر الله أيضاً ظهوراً حسياً عندما أراد أن يظهر غضبه لداوود ، فأراه ملكاً ممسكاً بسيف ، بالرغم من انكار موسى بن ميمون ذلك ، واعتباره مجرد حلم ، كما كشف الله ليوسف نصره باستعمال بعض الصور الذهنية من مخيلة النبي ، لا باستعمال رؤ ية حقيقية ، كما كشف ليشوع عونه لليهود في المعركة بالرؤ ى والكلمات معاً ، فأراه ملكاً قابضاً على سيف على رأس الجنود ، مؤيدا بالكلمات في حركاته واتجاهاته . وكشف لأشعيا أيضاً بعض المظاهر الحسية ، وأخبره بترك الشعب للعناية الالهية ، وتصور النبي الله مستوياً على عرش عال ، في حين لطخ الاسرائيليون أنفسهم بالوحل ، وغاصوا في الدخان . رؤ ية موسى وحدها كانت بلا رموز ، فقد كان موسى كليم الله .

ولكن هناك أيضاً وسيلة للاتصال المباشر دون الاستعانة بمظهر حسي ، صوتاً كان أم جسماً ، وهي الوسيلة التي يخبرنا بها الله عن ماهيته ، وهذا يقتضي وجود روح غير عادية . ولم يصل مخلوق إلى هذه الدرجة العالية إلا المسيح الذي اتصل بالله اتصال الروح بالروح . فصوت المسيح هو صوت الله الذي سمعه موسى من قبل ، وحكمة الله التي تفوق الحكمة الانسانية قد تجسدت في المسيح ، وبذلك يصبح المسيح هو طريق الخلاص كما كانت شريعة موسى من قبل ، وباستثناء المسيح لم يدرك نبي آخر إلا بالمخيلة باستخدام الكلام أو الصور الحسية ، ولذلك لا تتطلب هبة النبوة إلا خيالاً خصباً[٥٥] . يرفض سبينوزا إذن كل نظريات الكنيسة حول طبيعة المسيح وشخصه ، اله أم انسان ، اله وانسان أم انسان واله ، ولا يرى المسيح إلا في دوره المعرفي ، وسيلة مباشرة للاتصال بالله لمعرفة ماهيته ، وسيلة عند المسيح وعند الحواريين وعند الفيلسوف . فاذ كان موسى قد تحدث مع الله وجهاً لوجه ، فإن المسيح قد اتصل بالله اتصال الروح بالروح . المسيح طريق للمعرفة وليس مسيحا شخصياً أو مسيحاً كونياً .

مهمة النبي إذن هي التبليغ والتعبير . فالوحي أو النبوة معرفة يقينية يوحيها الله

---

(٥٥) أشار سبينوزا اشارة عابرة إلى أن الله قد ظهر أيضاً للحواريين من خلال روح المسيح ، ولكن سبينوزا يعتبر الحواري ليس نبياً ، وأن فكره وصوره الذهنية وأسلوبه من وضعه الخاص ، لذلك يستحسن تفسير هذه الاشارة العابرة تفسيراً مجازياً بمعنى أن الحواري يعبر عن الوحي الذي سمعه من النبي بأفكاره الخاصة . انظر عاشراً : النبي والحواري .

للانسان عن طريق النبي الذي يبلغه للبشر ويعبر عنه . مهمة النبي هي صياغة الوحي ، أي المعاني الصرفة ، باسلوبه وبطريقته وباستدلالاته الفطرية أو البيئية المكتسبة حسب مستوى فهم العامة . لم يرسل الله وحياً بالمعنى واللفظ ، ولكنه أعطى المعنى فقط يقذفه في قلب النبي الذي يقوم بصياغته في ألفاظ من عنده[٥٦] . وقد كان النبي عند اليهود مجرد مفسر Inter-préte أو خطيب بالاضافة الى مهمته في التنبؤ بالمستقبل وكذلك سمي يشوع بلعم عرافاً أو مبشراً .

يدرك النبي الوحي بمخيلته أي بالكلمات والصور الذهنية صادقة أم كاذبة . لذلك تجاوز الأنبياء معرفة الأشياء بالحدود العقلية ، وعبروا عنها بالرموز والأمثلة ، كما عبروا عن الحقائق الروحية بالتشبيهات الحسية ، وهو الأسلوب المتفق مع طبيعة الخيال . ولما كان الخيال غامضاً متقلباً ، ظهرت النبوة عند بعض الناس على فترات متباعدة في حياتهم . لم يكن للأنبياء فكر أكمل ، بل خيال أخصب . فمع أن سليمان قد ملأ الأرض علماً وحكمة ، إلا أنه لم يتمتع بهبة النبوة ، وعلى عكس منه ، كانت لهاجر هبة النبوة دون أن يكون لها علم ، فمن يتميزون بالخيال الخصب يكونون أقل قدرة على المعرفة العقلية ، ومن يتميزون بالعقل يكونون أقل قدرةعلى الصور الخيالية . لذلك لا تحتوي أسفار الأنبياء على معرفة عقلية للأشياء الطبيعية ، بل على صور خيالية للتأثير على النفوس .

ويتكيف الوحي حسب خيال الأنبياء وقدراتهم كما تكيف بعد ذلك حسب معتقدات الحواريين والدعاة وأساليبهم في نشر الدعوة . يختلف الأنبياء فيما بينهم حسب خيالهم وطبعهم ومعتقداتهم وآرائهم ، فالنبي الفرح توحى إليه الحقائق بحوادث سعيدة ، والنبي الحزين تؤيده آيات حزينة . والنبي ذو الخيال المرهف توحى إليه الأشياء بصور ناعمة رقيقة ، والنبي الريفي يوحى إليه بصور ريفية ، والنبي الجندي يوحى إليه بصور عسكرية ، والنبي رجل البلاط يوحى إليه بصور ملكية . ويختلف الأنبياء فيما بينهم حسب معتقداتهم في السحر والتنجيم ، فتوحى إليهم الموضوعات السحرية كما أوحيت للمجوس ولادة المسيح ، ومن يؤمنون بالكهانة والعرافة يوحى إليهم في أمعاء الضحايا ، ومن يؤمنون بحرية الاختيار يوحى إليهم بأن الله لا يتدخل في أفعال البشر .

(٥٦) يشير سبينوزا اشارة عابرة أيضاً إلى أن ذلك قد يحدث أيضاً في قلب الحواري أو في قلب الكاتب المقدس ، ولكن موقف سبينوزا العام هو أن ذلك مقصور على النبي .

وكما يتكيف الوحي حسب عقلية الأنبياء ومزاجهم وقدراتهم العقلية ومخيلتهم فإنه يتكيف أيضاً حسب عقلية الجمهور وطبقاً للمستوى الثقافي للعصر . فلم يقل الأنبياء شيئاً عن صفات الله إلا ما اتفق مع المعتقدات الشائعة للجمهور ، ومع البيئة الثقافية للعصر . فلم يعرف آدم أن الله قادر قدرة مطلقة ، وعالم علماً مطلقاً ، ذلك لأنه قد اختبأ من الله ، واعتذر عن خطيئته ، وكأنه يعتذر لبشر مثله ، وقد سمع آدم أيضاً صوت أقدام الله وهو يسير في الجنة ، وحادثه وسامره . لقد جهل آدم صفات الله كلها إلا صفة واحدة وهو أنه خالق كل شيء . كذلك لم يكشف الله عن نفسه إلا طبقاً لمستوى فهم العامة ولمعتقدات الأنبياء ، فكشف عن نفسه لقايين على أنه لا يعلم أمور البشر وكشف عن نفسه للابان على أنه اله ابراهيم . أما يونان فقد حاول الهرب من حضور الله المطلق وتخيله في يهوذا فقط . أما موسى الذي بلغ التوحيد على يده درجة عالية من الصفاء فإن الله كشف عن نفسه له على أنه لا يعلم المستقبل ، ولم يعلم موسى عن الله إلا أنه موجود Ego sum qui sum ، وعبر عن ذلك باسم « يهوه » الذي يدل على الوجود في أبعاد الزمن الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل ، لم يعبر موسى عن الله بأية صورة حسية ، مع أنه رحيم لطيف غيور ، ولا يمكن أن يرى لضعف الانسان . ينسب إليه موسى قدرة مطلقة ، فهو أعظم الآلهة ، أعظم ممن خلفهم ، وأعطاهم قدراً من سلطانه . خلق الله هذا العالم من عدم ، ونظمه ، ووضع في الطبيعة بذور الأشياء ، وله على الجميع حق مطلق . وطبقاً لهذا الحق ، اختار العبرانيين من بين الأمم الأخرى التي تركها للآلهة الأخرى . لذلك سمي الله اله اسرائيل واله أورشليم في مقابل آلهة الأمم الأخرى ، ولا تعبد اسرائيل إلا إلهها الخاص . وقد ظن موسى أن هذا الاله يسكن في السماوات ، فقد نزل الله على الجبل ، وصعد موسى إليه من على الجبل ، وهي الفكرة الشائعة عند الوثنيين . وهكذا نجد أن وحي موسى متفق مع آرائه الخاصة ، ومع معتقدات البيئة . وحينما عبدت اسرائيل العجل أرسل الله لهم ملكاً ، أي موجوداً عظيماً لعبادته لتخلي الله عنهم . لا يتميز بنو اسرائيل في معتقداتهم عن الوثنيين الذين يعتقدون في الموجودات الالهية كالملائكة وغيرها . وما كان لمعتنقي الخرافة أن يصلوا إلى معرفة صحيحة بالله ، أو أن يعلمهم موسى قواعد السلوك في الحياة كفيلسوف يؤمن بحرية الفكر ، بل كمشرع يجبرهم على الخضوع للشريعة . لذلك كان حب الله لديهم مظهرا من مظاهر العبودية لا الحرية .

وقد أمرهم موسى بعبادة الله وحبه لنعمه عليهم ، وهددهم بالعقاب الذي ينتظرهم إذا هم تعدوا حدود الشريعة ، ووعدهم بالجزاء إن هم عملوا بها . كان موسى يعلّم العبرانيين كما يعلّم الآباء أطفالهم الذين لم تكتمل عقولهم بعد . لذلك لم يعلّمهم الفضائل أو الحياة السعيدة الحقة[٥٧] .

أما سليمان فقد تصور الله تصوراً عقلياً بالنور الفطري وبذلك تميز عن أنبياء عصره ، وكان أعلى من الشريعة التي وضعت من أجل ضعاف العقول الذين لا يستطيعون ادراك الحقائق بالنور الفطري وأعلن زوال نعم الحياة ، وأنه لا يوجد أفضل من العقل وأشر من نقص العقل . ولكن سليمان لم يراع الشريعة مطلقاً ، بل خرقها علناً ، ولم يكن سلوكه فيلسوف ، وذلك لسعيه وراء اللذات .

وقد بلغ تصور الأنبياء للوحي والحقائق الالهية إلى حد أن بعض الأحبار شكّوا في الأنبياء . كما وقع لسفر حزقيال . فقد بلغت آراء هذا النبي حداً أن حاول بعض الأحبار حذفه من أسفار العهد القديم ، لاختلافه مع تصور موسى ، لولا أن أتى حنانيا وشرحه لهم ، ولكن لم يمنع هذا الشرح من وجود تعارض صارخ بين آراء حزقيال وأسفار الخروج وأرميا وصموئيل ويوئيل بالنسبة لله والخطيئة والتوبة والغفران .

لم تجعل النبوة الأنبياء أكثر علماً بل تركتهم وأفكارهم السابقة ، ولذلك لا يجوز لنا تصديقهم في الأمور النظرية . لقد جهل الأنبياء أشياء كثيرة ، على غير ما تظن العامة ، مع أن الأنبياء في رأيهم قد أحاطوا بكل شيء ، بل أن كثيراً من أقوالهم في تناقض صريح مع العلم ، فقد ظن يشوع أن الشمس تدور حول الأرض لأنه لم يكن عالماً في الفلك . كذلك جهل يشوع انكسار أشعة الشمس على البرد المعلق في الهواء . وقد ظن أشعيا أن تناقص الظل يرجع إلى تناقص الشمس . لقد جهل الأنبياء الأسباب الحقيقية للظواهر الكونية . أما

---

(٥٧) وهذه النظرية، تطور الوحي حسب تطور الانسانية هي التي راجت في فلسفة التنوير عند كانط وهردر وخاصة عند لسنج عندما أعلن في «تربية الجنس البشري» مرور الانسانية بمراحل ثلاث: مرحلة الطفولة التي تقابل اليهودية (إله الأمر) ومرحلة المراهقة التي تقابل المسيحية (إله الحب) ثم مراحل العقل التي تقابل فلسفة التنوير أي استقلال العقل البشري والارادة الانسانية، ويمكن أن يقال: إنها المرحلة التي عبر عنها الإسلام كما يعبر عنه المعتزلة وابن رشد.

سليمان فلم يكن رياضياً مع أنه باني المعبد . واعتقد نوح أن العالم لم يكن مسكوناً إلا في فلسطين . كان الأنبياء بشراً ولا ينقص جهلهم بعلل الظواهر الكونية من تقواهم ومن اخلاصهم شيئاً .

لا ضير إذن أن يجهل الأنبياء الحقائق النظرية مثلاً فيما يتعلق بالأرض والشمس والظل وقوانين الطبيعة ، لأن الأنبياء ليسوا علماء ، أو علماء طبيعة ، بل هم بشر ، يستعملون أخطاء البشر كصور فنية للتعبير بها عن تعاليمهم النبوية . لذلك لم تختلف تصوراتهم عن ماهية الله وطبيعته وصفاته عن تصورات العامة ، حتى موسى ، الذي أدرك أن الله ليس كمثله شيء وهو الواحد الصمد ، عبر عن الله بصور حسية ، ونسب إليه الانفعالات والأهواء البشرية .

ولكن جهل الأنبياء بالأمور النظرية لا يعني جهلهم بالاحسان وبقواعد السلوك في الحياة . وأن كان لا يجوز لنا أن نأخذ من الأنبياء معرفة بالأمور الطبيعية والروحية ، فإنه لا يجوز لنا تصديقهم فيما يتعلق بغاية الوحي وجوهره ، وهو العدل والاحسان . وفيما عدا ذلك كل فرد حر في أن يعتقد ما يشاء ، وكما يتفق مع عقله . فقد أوحى الله لقايين حرية الإرادة لا كعقيدة فلسفية نظرية ، وهي متضمنة بالفعل في الوحي ، بل ليحيا حياة أفضل ، وهو توجيه يتفق مع فهم قايين ، وقد فعل المسيح نفس الشيء عندما خاطب الفريسيين بمبادئهم الخاصة ، دون أن يعتقد في وجود الشياطين ومملكة الشياطين ، وكذلك عندما خاطب تلاميذه ودعاهم للاخلاق الفاضلة دون أن يعتقدوا في وجود الملائكة ومملكة الملائكة(٥٨) .

ولما كانت النبوة لا تعتمد على يقين الفعل ، وهي الأفكار الواضحة والمتميزة أو الاستدلالات الرياضية ، فإن الأنبياء قد حصلوا على يقينهم من الوحي نفسه ، معتمدين على ما أوتوا به من آيات . فقد طلب ابراهيم آية بعد أن تلقى الوعد من ربه . ومن هذه الناحية تكون النبوة أقل من المعرفة الطبيعية التي لا تعتمد في يقينها على الآيات ، بل تستمد يقينها من طبيعتها . لم يكن يقين النبوة يقيناً رياضياً بل يقيناً خلقياً ، وبالرغم مما قد يثير ذلك من شك

---

(٥٨) ولهذا السبب يفرق سبينوزا بين الفلسفة واللاهوت أو بين النظر والعمل، ويجعل غاية الفلسفة البحث النظري وغاية اللاهوت الأخلاق العملية. انظر، ثاني عشر: النظر والعمل.

في الوحي وفي النبوة ، فان للنبوة درجة عظيمة من اليقين ، ويقوم هذا اليقين على أسس ثلاثة :

١ ـ تخيل الأنبياء الأشياء الموحى بها بطريقة حية كإدراكنا للأشياء الطبيعية .

٢ ـ الآيات التي يعتمد عليها الأنبياء .

٣ ـ ميل الأنبياء الطبيعي إلى العدل والخير .

ولكن هل هناك صلة بين المعرفة النبوية والمعرفة الطبيعية ؟ يظن البعض أن المعرفة الطبيعية أي المعرفة الانسانية أقل بكثير من المعرفة النبوية ، وهذا غير صحيح ، فالنبوة معرفة يقينية ، أوحاها الله للناس ، والمعرفة الطبيعية معرفة يقينية ، وصل إليها العقل بمفرده . كلاهما معرفة يقينية . النبي هو مفسر الأوامر الالهية للناس لأنهم لا يقدرون بأنفسهم على الاتصال بالله ، ولا يقدرون إلا على إدراكها بالايمان والمعرفة الطبيعية أيضاً معرفة الهية ، لأنها معرفة يقينية ، ولكن العلماء ليسوا أنبياء ، لأن المعرفة الطبيعية تعتمد على النور الفطري ، لا على النور النبوي . فالله يتحدث ، ونحن نعرف حديثه ، أما من المعرفة النبوية ، أو من المعرفة الفطرية . وكل ما نعرفه بوضوح وتميز يصدر عن طبيعة الله وتصورنا له . المعرفة النبوية خاصة بالأنبياء وحدهم ، والمعرفة الطبيعية عامة للبشر جميعاً . ولكن العامة وحدها تحتقر المعرفة الطبيعية ، ولا تعترف إلا بالمواهب الخاصة ، وتخرج الوحي من نطاق المعرفة العقلية . والحقيقة أنه لا فرق بينهما إلا في شيئين : الأول أن المعرفة النبوية تستعمل الصور الخيالية من أجل التأثير على النفوس ، في حين أن المعرفة الطبيعية تدرك الحقائق ذاتها دون تخييل ، والثاني أن المعرفة الطبيعية غايتها الحق ، في حين أن المعرفة النبوية غايتها الخير . وفيما عدا الوسيلة والغاية لا فرق بين النبي والفيلسوف[٥٩] .

---

(٥٩) سواء كان لنظرية سبينوزا أصل اسلامي من خلال موسى بن ميمون أم لا (اسرائيل ولفنسون : موسى بن ميمون، ص ٩٠ ـ ٩٥، القاهرة ١٩٣٦) فإن ذلك لا ينفي وجه الشبه بينها وبين نظريات الفلاسفة المسلمين في النبوة. صحيح ان سبينوزا لا يتحدث عن صلة مخيلة النبي بالعقل الفعال أو عن سبب الرؤى والمنامات كما يفعل الفارابي (آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٦٨ ـ ٧٧، مكتبة الحسين التجارية القاهرة ١٩٤٨) وابن سينا (الاشارات والتنبيهات، القسم الثالث ص ٢٤١ ـ ٢٥٢ دار احياء الكتب العربية)، وكذلك رسالة في اثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم في تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ١٢٠ ـ ١٣٣ ، القاهرة ١٩٠٨) الشفاء، الالهيات هي ٤٤١ ـ ٤٤٣، القاهرة ١٩٦٠ لأن العصر لم يعد عصر الثقافة الأرسطية ،ولكنهم يتحدثون وخاصة ابن رشد، عن

سابعاً : الميثاق المؤقت والميثاق الأبدي .

لقد أعطيت النبوة للناس ، ولكنها أعطيت بوساطة انسان معين ، وهو النبي ، لشعب معين ، وهم بنو اسرائيل ، وكأن الوحي لا يذاع ولا يكشف إلا لشعور جماعي لشعب معين ، وكأن النبوة لا ترسل إلا لدى قوم ذوي بناء اجتماعي قائم . لم يتناثر الوحي مرة هنا ومرة هناك ، بل ظل في مسار واحد لدى بني اسرائيل حتى اكتملت النبوة في المسيح ، آخر نبي من أنبياء بني اسرائيل . ولكن هل يعني ذلك ميزة معينة لهذا الشعب على غيره من الشعوب ؟ هل يدل ذلك على أن الله عقد معهم ميثاقاً أبدياً من أجل تفضيلهم على سائر البشر ، ومن أجل اصطفائهم ؟

ليست السعادة الحقة في حصول البعض على المغانم وحرمان الآخرين منها ، كما لا يكون الناس أكثر سعادة اذا هم حصلوا على مغانم أكثر ، والذي يفرح بهذه السعادة التي تفوق سعادة الآخرين يكون فرحه فرحاً صبيانياً ، وناشئاً عن الحقد والحسد . السعادة هي الحكمة ومعرفة الحق ، لا أن يكون الانسان أحكم من الآخرين ، أو أن يحرم الآخرون من الحكمة ، فذلك لن يزيد من سعادته شيئاً ، ومن يفرح لسعادته ولشقاء الآخرين يكون حسوداً شريراً ، لا يعرف السعادة الحقيقية ، وطمأنينة النفس .

لذلك ، عندما يخبرنا الكتاب بما فضل الله به العبرانيين حتى يحثهم على طاعة الشريعة ، فليس معنى ذلك أنهم حصلوا على السعادة الحقة وحدهم دون غيرهم ، فما كانت سعادتهم أقل لو أن الله دعا جميع البشر إلى الخلاص ، وما كان الله أقل رعاية لهم لو أنه رعى الآخرين أيضاً ، وما كانت الشريعة أقل عدالة لو أنها وضعت للناس جميعاً ، وما كانت

= ثنائية الحقيقة، الحقيقة النبوية التي تعتمد على الخيال من أجل العامة، والحقيقة الفلسفية التي تعتمد على النظر من أجل الخاصة (ابن رشد، مناهج الأدلة، من ٢٠٨ ـ ٢٢٢، الانجلو، القاهرة، سنة ١٩٦٤ فصل المقال؛ ص ١٥ ـ ١١٦؛ المكتبة المحمودية، القاهرة). وكذلك يركز الفارابي وابن سينا على الدور السياسي للنبوة وضرورتها للحياة الاجتماعية وهو رأي المصلحين أيضاً، الأفغاني ومحمد عبده.

انظر أيضاً: الدكتور ابراهيم بيومي مدكور: في الفلسفة الاسلامية، ص ٨١ ـ ١٤٦، دار احياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٧. ونجد ان ابن الراوندي وأبا بكر الرازي قد قالا شيئاً مشابهاً. فابن الراوندي يرفض المعجزات ويؤمن ان باستطاعة العقل الوصول إلى كل ما أتى به الوحي، فالعقل هو أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه. ويرفض الراوندي كل الجانب الطقوسي الشعائري في الأديان.

المعجزات أقل قدرة لو أجراها الله للناس جميعاً . وعندما أخبر الله سليمان بأنه لا يوجد من يفوقه حكمة ، فإنه أراد بذلك أن يعبر عن مدى حكمته ، لا عن أنه لم يعد أحداً سواه بحكمة أعظم من حكمته . صحيح أن الله أعطى موسى الشريعة للعبرانيين ، وأنه خاطبهم ، وكشف لهم عن نفسه كما لم يحدث لأمة أخرى ، ولكنه لم يستبعد الأمم الأخرى من علمه ورحمته ، بل إن العبرانيين ، بالرغم مما أعطاهم الله من فضله ، لم يكونوا أصفياء الله فيما يتعلق بالحياة الحقة والتأملات السامية .

لقد أرسل الله الوحي للبشر ، فكان لا بد أن تحدث النبوة في جماعة . وقد حدثت في بني اسرائيل لظروف تاريخية محضة ، أي لظروف طارئة ، دون أن يدل ذلك على اختيار أبدي لهم ، أو على اصطفاء الله لهم ، وتفضيلهم على العالمين . وذلك لأنه إذا كان كل ما يصبو إليه الانسان لا يتعدى أشياء ثلاثة : معرفة الأشياء بعللها الأولى ، السيطرة على انفعالات النفس للتحقق بالفضيلة ثم العيش في سلام مع جسم سليم ، فان وسائل الحصول على الغايتين ، الأولى والثانية ، موجودة في الطبيعة الانسانية ، ومن ثم فهي لا تقتصر على أمة دون أمة . أما الغاية الثالثة فهي تعتمد على الأشياء الخارجية ، كما تعتمد على الرزق والحظ الذي يجهله الجميع . لذلك اعتمد الناس على تنظيم حياتهم ، وتعودوا على اليقظة . وقد دلت التجربة على أن أفضل وسيلة لذلك هو تكوين مجتمع تحكمه القوانين ، وذلك باحتلال بقعة من الأرض ، وتوحيد قوى سكانها في هيكل اجتماعي واحد ، اذ يعطي المجتمع مزيداً من الأمن والاستقرار ، ويكون أقل اعتماداً على الحظوظ الخارجية ، ويتجاوز مرحلة المجتمع البدائي الذي يعتمد كلية على هذه الحظوظ ، أو يعتمد على مجتمع آخر يحكمه ، أو إذا تخلص من المخاطر ، يقدس حكم الله من حيث تأثيره في الموجودات الطبيعية ، لا في الأفكار الانسانية ، لأن الله قد أعطاه كل شيء ، دون انتظار منه ، وكأنه معجزة .

لذلك ، فان النظام الاجتماعي هو الذي يميز أمة عن أمة ، ولهذا السبب ، تم اختيار الأمة العبرانية ، وبهذا المعنى تم تفضيلها على باقي الأمم ، نظرا لنظامها الاجتماعي ، ولغنمها المادي . وقد بقيت الدولة العبرانية سنين طويلة ، ولم يكن السبب في ذلك تفوقها في العقل ، أو في صفاء النفس ، بل تفوق العبرانيين في تدبير شئونهم المادية . وفيما عدا ذلك ، يتساوى العبرانيون مع غيرهم . وإذا فكرنا قليلاً ، وجدنا أن العبرانيين كانوا يعتقدون في الله

اعتقادات فظة ، ولا يمكن لله أن يفضلهم من أجلها . لقد اختارهم الله ليسرهم في الحياة ولثرائهم ، ولم يعد الله البطارقة شيئاً سوى ذلك ، ولم تعد الشريعة شيئاً ، جزاء رعاية العبرانيين لها ، إلا الإبقاء على الدولة ، ومظاهر النعيم الدنيوي ، ولم توعدهم ، عقاباً لهم على نقض الميثاق ، إلا بالقضاء على الدولة ، وإصابتهم بأعظم المحن . كانت للعبرانيين شرائعهم الخاصة ، وكذلك كانت لكل أمة قوانينها الخاصة . ولم يكن حب الله للعبرانيين أعظم من حبه لسائر الأمم ، بل أن الله أظهر من المعجزات أكثر مما أظهر للعبرانيين . ولم تكن هبة النبوة خاصة بالعبرانيين وحدهم ، بل كانت عامة للأمم جميعاً ، وهذا ما يشهد به التاريخ المقدس ، فكان للوثنيين أنبياؤهم الذين لم يعتن العبرانيون بتسجيلهم ، وتدوين قصصهم ، لأنهم لم يسجلوا في العهد القديم إلا شئونهم الخاصة حتى جعلوه تاريخاً وطنياً لهم . ومع أن الفريسيين يدعون أن النبوة خاصة بالعبرانيين وحدهم ، إلا أن موسى لم يطلب الهاً خاصاً بأمته وحدها ، لأن الله اله الجميع اله العبرانيين والأمم الأخرى على السواء(٦٠) .

أما التشريع الذي سنه موسى لهم ، فإنه لا يلزم إلا اليهود وحدهم ، ولا يلزم أي شعب آخر ، بل إن اليهود أنفسهم لم يخضعوا لهذا التشريع إلا في أثناء قيام دولتهم ، ولهذا

---

(٦٠) يتفق هذا التحليل الذي يقدمه سبينوزا مع التحليل الذي يقدمه القرآن لفكرة العهد أو الميثاق، فلم يعط الميثاق لبني اسرائيل فقط بل أعطى للنصارى «ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم» (المائدة: ١٤) ولأهل الكتاب «وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس» (آل عمران: ١٨٧) وللنبيين عامة «وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة». والميثاق الذي أخذه الله على بني اسرائيل هو عبادة الله «وإذ أخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون إلا الله» (البقرة: ٨٣) وذلك عن طريق ارسال الرسل «لقد أخذنا ميثاق بني اسرائيل وأرسلنا اليهم رسلاً» (المائدة: ٧٠) ومن أجل بيان الكتاب واعلان الرسالة «وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب للناس» (آل عمران: ١٨٧)، ولكن شرط الميثاق هو تطبيق الشريعة ومراعاة قوانيها مثل قول الحق «ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله الا الحق» (الأعراف: ١٦٩) أو مراعاة السبت «وقلنا لهم لا تعدوا في السبت وأخذنا منهم ميثاقاً غليظاً (النساء: ١٥٤) أو حرمة الحياة وعدم القتل وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم» (البقرة: ٩٤).

ولكن كانت النتيجة النهائية من هذا الميثاق هي نقض بني اسرائيل له وقطعه من طرفهم «الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه» (البقرة: ٢٧) وذلك إما بالكفر بالكتب المقدسة «فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله» (النساء: ١٥٥) أو بالقسوة المطبوعة في قلوبهم «فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية (المائدة: ١٣). والميثاق الآن مطروح على البشر جميعاً وهم المؤمنون حقاً «الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق» (الرعد: ٢٠). فالميثاق بين الله والبشر كالميثاق بين الإنسان والإنسان، شرط التعاقد هو التزام الطرفين به. فإذا تخل طرف بطل العقد.

السبب اختارهم الله ، ولكنه كان اختياراً مؤقتاً ، لا اختياراً أبدياً ، كما اختار الكنعانيين من قبل ، ثم رفضهم لسعيهم وراء اللذات ، ولرخاوتهم ، ولعبادتهم الزائفة . ولقد حذر موسى العبرانيين من أن يرتكبوا المحرمات ، كما فعل الكنعانيون من قبل ، وإلا لقضوا على الدولة . وهناك نصوص كثيرة في الكتاب المقدس تدل على أن الله لم يصطف العبرانيين إلى الأبد . هناك فئة قليلة وهي القلة القليلة الباقية المؤمنة من الشعب le pétit reste أهل(الكهف مثلاً) عاهدوا الله على ميثاق التقوى والحب والفضيلة والفضل ، ومن خلال هذه الفئة يستمر الوحي في التاريخ ، ويبقى الايمان في الشعب ، وهي النتيجة النهائية التي يتم الحصول عليها من تطور الوحي في التاريخ ، والحصيلة الايجابية له ، بعد أن يفشل في نشر الايمان في الشعور الجماعي عند الجمهور . ولقد دعا أنبياء الأمم الأخرى إلى نفس الميثاق ، ميثاق الفضيلة ، وهو الميثاق الأبدي ، ميثاق معرفة الله وحبه ، ميثاق شامل لا يفرق بين العبرانيين والأمم الأخرى . ولكن العبرانيين وضعوا هذا الميثاق ، ميثاق الفضيلة الحقة ، في كلمات يتمتمون بها ، وقرابين يقدمونها ، وشعائر يقيمونها ، وبنوا المعبد والمدينة ، أي أنهم كعادتهم لم يستطيعوا إدراك الأشياء الروحية إلا بمظاهر حسية ، أهمها بناء الدولة . واليوم لم يعد للعبرانيين هذا الحق بعد انهيار دولتهم وبعد خرق ميثاق الفضيلة والطاعة . وحق عليهم أن يكونوا مشتتين في أنحاء الأرض ، ومنبوذين من جميع الأمم ، حتى جلبوا على أنفسهم حقد الجميع بإقامتهم الشعائر المعارضة لشعائر الأمم ، ولإصرارهم على طقس الختان ، وعدم الاختلاط بالشعوب ، والتميز عنهم ، والتجمع في بلدان خاصة ، أو في أحياء (الجيتو) . والأمثلة التاريخية كثيرة تشهد على ذلك . فبالرغم من تخلي يهود اسبانيا عن دينهم وتحولهم إلى الكاثوليكية ، وتمتعهم بنفس الحقوق التي للأسبان ، إلا أنهم حافظوا على طقس الختان ، رمزا للرباط الأبدي بينهم ، وما زالوا يتوقون لإعادة بناء الدولة(٦١) .

---

(٦١) ولذلك، فالحركة الصهيونية هي احياء لفكرة الميثاق القديم ولأرض الميعاد والاصرار على جعل الدين اليهودي ديناً قومياً وتحقيق للتعليم الديني والوعود الواردة في الكتب المقدسة. وتؤكد أن شعب اسرائيل قد أصبح أمة على جبل الطور في سيناء. كما ترى في وعد بلفور نتيجة للفعل الآلهي الذي يمسك بزمام اسرائيل التاريخ فتعتبر الحل البريطاني للمسألة اليهودية كناية عن مساعدة شعب اسرائيل على العودة إلى أرض اسرائيل، ويتحدث الصهيونيون المتدينون عن الرباط المقدس الذي يشد اليهود الى أرض آبائهم، مؤكدين أن شعب اسرائيل لا يمكنه تحقيق النهضة والبعث الديني إلا في فلسطين وحدها. د. أسعد رزق: الدين والدولة في اسرائيل. دراسات فلسطينية ٣٧.

ثامنا : القانون الالهي والقانون الانساني .

لم ينزل الوحي فكرا فقط ، بل نزل أيضاً نظاماً للكون ، أو كما يقول المسلمون : الدين عقيدة وشريعة . وقد كان الدين اليهودي عند موسى شريعة أكثر منه عقيدة ، وكان الدين المسيحي عقيدة أكثر منه شريعة . والشريعة هي القانون الالهي الذي تمت صياغته في قانون انساني .

والقانون على الاطلاق هو اندراج جميع الأفراد في مجموعة معينة تحت قاعدة واحدة . ويعتمد القانون أما على الضرورة الطبيعية أو على القرار الانساني . ويعتمد القانون على الضرورة الطبيعية عندما يصدر عن الطبيعة نفسها ، أو عن تعريف الموضوع ، ويعتمد على القرار الانساني ، ويسمى في هذه الحالة قاعدة ، عندما يجعل الحياة أكثر ملاءمة وأمناً ، أو عندما يصدره الناس لأنفسهم أو للآخرين لأسباب أخرى . فاذا اصطدمت أجسام كبيرة بأجسام صغيرة ، فانها تفقد من حركتها بقدر ما تعطي ، هذا قانون شامل يصدر عن ضرورة في الطبيعة ، وعندما يتذكر انسان شيئاً ما ويتذكر شيئاً آخر مشابهاً ، هذا قانون شامل يصدر عن ضرورة في الطبيعة الانسانية . أما إذا تنازل الناس عن حقوقهم طوعاً أو اختياراً ، فان ذلك ينتج عن قرار انساني ، إلا أن كل شيء محدد طبقاً لقوانين الطبيعة الشاملة ، لأن الانسان جزء من الطبيعة وقدرتها .

أما القانون بمعناه الخاص فهو الأمر الذي ينفذه الانسان ، والذي يحدد من قدرته أو الذي يأمره بما يستطيع ، ويكون الأمر هنا قاعدة للحياة يفرضها الانسان على نفسه أو على الآخرين لغاية معينة . وقد قام المشرعون بوضع القوانين حتى تسير الحياة وفقاً للعقل . ويصحب القانون الجزاء والعقاب ، خاصة للعامة ، وذلك لأن الخاصة يعلمون الغاية من القوانين ، حتى قبل وضعها . فالعامة تخضع للقوانين التي يسنّها الآخرون لها خوفاً من العقاب ، أما الخاصة الذين يسلكون سلوكاً فاضلاً ، فإنهم يتبعون قراراتهم الخاصة لا ما يضعه الآخرون لهم ، ويكون العدل حينئذ في اتباع القرار الخاص . ومن هنا جاءت التفرقة بين القانون الالهي والقانون الانساني فالقانون الالهي يبغي الخير الأقصى أي معرفة الله وحبه ، في حين أن القانون الانساني يبغي أمن الحياة وسلامة الدولة .

وتكون معرفتنا يقينية اذا اعتمدت كلية على معرفتنا بالله وحدها ، لأنه لا يمكن إدراك شيء أو تصوره بدون الله ، وتظل معرفتنا الانسانية موضوعا للشك ما دامت فكرتنا عن الله غير واضحة ومتميزة ، بل أن خيرنا الأقصى وكمالنا يعتمدان على معرفة الله . ولما كان لا يمكن ادراك شيء أو تصوره بدون الله . فلا شك أن كل الموجودات الطبيعية تتضمن تصور الله ، وتعبر عنه بقدر درجتها في الجوهر والكمال . فكلما ازدادت معرفتنا بالأشياء الطبيعية كملت معرفتنا بالله . ان معرفتنا بالخير الأقصى لا تعتمد على معرفة الله وحدها ، بل هي على وجه التحديد هذه المعرفة نفسها ، وذلك لأن الانسان أكمل الموجودات الطبيعية ، وأقرب إلى الكمال ، عن طريق المعرفة العقلية لله ، أي الموجود الأعظم الكامل ، أي أن خيرنا الأعظم وسعادتنا القصوى في معرفة الله وحبه . الأمر الالهي اذن هو فكرة الله في انفسنا ، والقانون الالهي هو حضور الله في انفسنا ، وهذا هو موضوع علم الأخلاق الشامل L'Ethique Universelle[٦٢] .

ولما كان حب الله هو السعادة القصوى والغاية الأخيرة للأفعال الانسانية ، فإن من يحب الله يكون هو المطيع حقا للقانون الالهي ، لا عن خوف أو رجاء ، بل عن معرفة لله ، فهو يعلم أن معرفة الله وحبه هما الخير الأقصى ، وهو ما يدركه الانسان بذهنه لا ببدنه . أما القانون الانساني فإنه يهدف إلى غاية أخرى وهي المحافظة على سلامة الانسان وأمن الدولة ،

---

(٦٢) لقد قيل كثيراً عن وحدة الوجود لدى سبينوزا، وسواء كانت هذه الوحدة على أساس عقلي أم صوفي، فمما لا شك فيه انها لأول مرة في العصر الحديث يتم اجتماع الأوغسطينية الاشراقية، ظهور الله في النفس، مع وحدة الوجود الفلسفية، وحدة الله والطبيعة، ولكن لا يعني قول سبينوزا أن معرفة الطبيعة هي معرفة الله، وأن معرفة الله هي معرفة الطبيعة ما يقوله الصوفية مثل الغزالي عن «الحكمة في مخلوقات الله عز وجل»، أو ما يقصده المتكلمون من البيت:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

لأن الطبيعة عند الفريقين مقدمة إلى الله، وليست الله نفسه، وسلم يُستخدَم للوصول إليه، ثم يترك جانباً بعد ذلك. إنما تعبر وحدة الله والطبيعة على الأقل في المعرفة عن الروح العلمية في اعتبار ان العلم الطبيعي هو العلم الالهي الوحيد الممكن، وبالتالي يكون اللاهوت أبعد ما يكون عن العلم الالهي، لأنه يتصور الله خارج الطبيعة ومنفصلاً عنها، ويعتبر الله موضوعاً، مع أن الموضوع الوحيد هو الطبيعة.

ويكون كتاب «الأخلاق» بهذا المعنى دراسة للصلة بين الله والانسان أو استنباط الأخلاق العملية من وجود الله فينا أو ان شئنا استنباط الأخلاق من الالهيات كما كان الحال في العصر الوسيط

إلا إذا كان الوحي هو الذي شرعه ، لأن معنى ذلك هو بإرجاع الأشياء لله . وبهذا المعنى تكون شريعة موسى قانوناً الهياً بالرغم من أنها ليست شريعة شاملة ، وأنها تكيفت حسب طبيعة شعب معين ، وللمحافظة على سلامته ، ما دام نور النبوة هو الذي شرعها(٦٣) .

وينتج عن ذلك حقائق أربع :

١ ـ قانون شامل ، يصدق على كل الناس ، ويستنبط من الطبيعة الانسانية ، ويدرك بالنور الفطري . ولكن هل يمكن بوساطة النور الفطري تصور الله كمشرع أو كأمير يسن القوانين للناس ؟(٦٤) .

إذا عرفنا طبيعة الله ، وأن ارادته وذهنه شيء واحد ، عرفنا أن أوامر الله بالتحريم أو بالتحليل حقائق أبدية ، تتضمن ضرورة أبدية(٦٥) . لقد أوحى الله لآدم الشر الذي سيكون النتيجة الضرورية لفعله ، ولكنه لم يوح إليه ضرورة نتيجة هذا الشر ، أي أن آدم لم يدرك الوحي كحقيقة أبدية ، بل أدركه كقانون أو كقاعدة ، تقرر وجوب ثواب أو عقاب ، نتيجة لفعل ما ، وليس لطبيعة الفعل نفسه ، بل طبقا لمشيئة أمير وارادته المطلقة . فنظراً لنقص معرفة آدم ، أصبح الوحي قانونا ، والله مشرعا وأميراً . ولهذا السبب أيضاً أصبحت الوصايا العشر شريعة للعبرانيين وحدهم ، لأنهم لم يعرفوا الله كحقيقة أبدية ، وذلك لأن الله لم يتحدث اليهم مباشرة بل من خلال وسائل حسية . وكذلك تلقى الأنبياء أوامر الله ، دون أن يدركوها كحقائق أبدية ، حتى موسى نفسه الذي أدرك الوحي كشرائع تخص العبرانيين ، تنظم حياتهم ، دون أن يدركها كحقائق أبدية . لذلك تصور الله كمشرع أو كملك أو كأمير أو كحاكم ، أو على أقصى تقدير ، كموجود عادل ورحيم ، يتصف بكل الصفات الانسانية التي يجب إبعادها كلية عن الطبيعة الالهية(٦٦) .

---

(٦٣) ما تزال الأخلاق عند سبينوزا إلى حد كبير قائمة على الطهارة ، فالأخلاق في معرفة الله وحبه ، وهي اخلاق التأمل الخالص .

(٦٤) يمكن ترجمة naturelle طبيعي أو فطري وهذا يدل على أن الطبيعة هي الفطرة والفطرة هي الطبيعة .

(٦٥) وهو ما يقوله المسلمون من أن العلم والقدرة في الله شيء واحد ، «انما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» (يس : ٨٢) وهي فكرة مشابهة للحقائق الأبدية التي في الذهن الالهي عند ديكارت .

(٦٦) يرفض سبينوزا أي أوجه شبه بين الله والإنسان ، ولذلك فهو من انصار التنزيه المطلق كالمعتزلة والفلاسفة المسلمين .

المسيح هو الوحيد الذي أدرك الأشياء كحقائق أبدية ، لأن المسيح كان أقرب إلى فم الله منه إلى نبيه ، فقد أوحى الله بوساطة روح المسيح بعض الأشياء ، كما أوحى من قبل بوساطة الملائكة والأصوات المخلوقة والرؤى ، ولم يتكيف الوحي حسب آراء المسيح ومعتقداته ،كما تكيف مع باقي الأنبياء ،وذلك لأن المسيح لم يرسل إلى اليهود وحدهم ، بل إلى البشر جميعاً ، كما لم يتكيف الوحي حسب معتقدات شعب معين ، بل تضمن تعاليم شاملة للانسانية كلها ، أي حقائق أبدية . لقد أعطى الله المسيح حقائق الوحي مباشرة بلا واسطة ، أي بمعرفة عقلية ، لأن المعرفة العقلية هي ادراك الأشياء بلا توسط من الكلمات أو الصور ومع أن حديثه كان أكثر وضوحاً من الأنبياء ، إلا أنه لم يخل من غموض ، فقد استعمل لغة الرمز والمثل ، خاصة وأنه كان يخاطب قوماً لم يتحرروا بعد من عبودية القانون ، ومع ذلك استطاع المسيح تثبيت الحقائق الالهية وطبعها في القلوب .

خلاصة القول أن العامة الذين تنقصهم المعرفة هم الذين يتصورون الله كمشرع أو كأمير ، ويسمونه عادلاً ورحيماً ، والحقيقة أنه يفعل ويوجه كل شيء بضرورة طبيعته وكمالها .

ولكن الفيلسوف ، شأنه شأن المسيح ، يستطيع ادراك حقائق الوحي بالنور الفطري لذلك سمى سليمان العقل « ينبوع الحياة الحقة » ، ويكون الشقاء في ضياع العقل وذلك لأن عقلنا وعلمنا يعتمدان على معرفتنا بالله وتصورنا له ، وهذا العالم من شأنه الحث على الأخلاق الصحيحة والسياسة السليمة ، وهي الأخلاق الطبيعية التي تتفق مع أخلاق الفضيلة . وبذلك يكون النعيم في تنمية العقل الطبيعي ، وذلك لأن النور الفطري قادر على ادراك القانون الالهي[٦٧] .

٢ - القانون الالهي لا يقتضي التصديق بالروايات مهما كان مضمونها ، لأننا نعرفه من الطبيعة الانسانية ، في حين أن الروايات مقيدة بالظروف التاريخية التي نشأت فيها .

---

(٦٧) يبدو موقف سبينوزا هنا مشابهاً لنظرية المعتزلة في الحسن والقبح العقليين. فأول الواجبات هو «النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتأمل والنظر». القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٣٩. تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة سنة ١٩٦٥.

فالتصديق بالمعجزات المتضمنة في الرواية لا يمكن أن يعطينا معرفة الله أو حبه ، لأن حب الله يصدر عن معرفته ، ومعرفة الله تنتج من الأفكار العامة التي يكون بعضها معروفاً بذاته ، يمكنها أن تعطينا بعض أوجه النفع في الحياة العملية ، وتفيدنا في معرفة سلوك الآخرين .

فإذا كان هناك طريقان : طريق العقل وطريق التجربة(٦٨) ، الأول طريق النور الفطري لعدد قليل من الناس والثاني طريق الرواية للعامة ، وقد استعمل الكتاب المقدس كلا الطريقين ، فالفيلسوف لا يحتاج إلى الرواية ، لأنه يدرك حقائق الوحي بالنور الفطري ، أما العامة فإن التصديق بالروايات ضروري لها ، لأنها لا تستطيع ادراك الأمور النظرية . ومن ينكر هذه الروايات لأنه لا يؤمن بالله فهو كافر جاحد ، ومن يجهلها ويؤمن بالله بالنور الفطري ، ويراعي قواعد السلوك ، فانه يحصل على السعادة الأبدية أكثر مما يحصل عليها العامة ، لأن لديه معرفة واضحة ومتميزة عن الحقائق الالهية . ولما كانت العامة غير قادرة على البرهنة على معتقداتها بالبحث الدقيق في جميع الروايات وصحتها ، فعليها أن تؤمن بها كما هي ما دامت تحثها على الطاعة والاخلاص ، وما دامت عاجزة عن أن تحكم على صحة هذه الروايات أو على مضمونها(٦٩) . وتحتاج العامة بالاضافة إلى هذه الروايات إلى رجال الدين وإلى القساوسة وإلى الكنيسة .

فمع أن الروايات أفضل من التاريخ البشري الدنيوي ، ومع أن بعضها أفضل من بعض من حيث استخدامها في نشر المعتقدات ، إلا أن التصديق بها لا صلة له بالقانون الالهي ، ولا يؤدي الى السعادة الأبدية . قد نجهل هذه الروايات كلية ، ومع ذلك يظل سلوكنا فاضلاً ونحصل على السعادة الأبدية لو كانت روح المسيح فينا . ويظن بعض اليهود أن تطبيق قواعد السلوك القويم لا يؤدي إلى السعادة الأبدية ، ما دام ادراكها قد تم بالنور الفطري ، ولم يبق من الوحي شيئاً ، وهو رأي موسى بن ميمون ويوسف بن شيم طوب ، ولن تنفعهم أخلاق أرسطو في الخلاص ، لأنهم يدركونها بالوحي . وهذا ظن باطل ، لا

(٦٨) لا تعني التجربة هنا التجربة العلمية بل الرواية التاريخية أي الايمان عن طريق خبر محس، شفاهياً أم كتابياً وليس عن طريق النظر العقلي الخالص.

(٦٩) يشبه هذا الموقف ما يريده الغزالي من إبعاد العامة عن علم الكلام، وكذلك ما يريده ابن رشد من عدم الشك في النظريات أو العمليات، ابن رشد: فصل المقال ص ١٧ ـ ١٨ ، المكتبة المحمودية التجارية سنة ١٩٦٨ .

يؤيده العقل أو الكتاب . وهكذا يبدو سبينوزا أكثر عقلانية من ابن ميمون الذي ما زال يريد افساح المجال للوحي بجوار العقل ، في حين أن سبينوزا يكتفي بحياة الفضيلة وبإدراك النور الفطري حتى يحصل الانسان على السعادة الأبدية(٧٠) .

٣ - القانون الالهي الطبيعي لا يتطلب إقامة الشعائر والطقوس أي مجرد حركات ، واعمال للجوارح لا تكون خيرة الا بالنسبة لنظام معين(٧١) . لا يتطلب القانون الالهي أفعالاً يتجاوز تبريرها حدود العقل الانساني . فالخير الحقيقي يدركه النور الفطري ، أما الخير التابع لنظام أو قانون فليس الا وهماً . فإذ كان القانون الالهي شاملاً محظوراً في النفس ، فقد وضعت الشعائر والطقوس في العهد القديم للعبرانيين وحدهم ، وتكيفت حسب دولتهم ، ولا يقوم بها الأفراد كل على حدة ، بل تقوم بها الجماعة . ولا شأن لهذه الطقوس بالقانون الالهي ، أو بالسعادة والفضيلة ، بل تتعلق باختيار العبرانيين من حيث النعيم الدنيوي ، وسلامة الدولة ، لأن هذه الشعائر لا تقام إلا في الدولة ، وقد نسبت الى الله فقط لأنها صادرة عن الوحي .

ولكن كيف استطاعت هذه الشعائر المحافظة على الدولة ، وما السبب في ذلك ، مع أن القانون الالهي هو هذا القانون الشامل الذي هو القاعدة للحياة الحقيقية ، لا هذه الطقوس ؟ ليس غرض الشعائر الحصول على السعادة بل النعيم الدنيوي للدولة كالثروة والنصر أو للجماعة كالصحة واللذات الدنيوية ، بل إن التعاليم الخلقية لم تعط في الأسفار

(٧٠) يمكننا ان نتساءل هل الوحي ضروري؟ واذا كان العقل يستطيع أن يصل إلى ما يصل اليه الوحي على ما يقول المعتزلة والفلاسفة فلم ارسل الينا الوحي؟ ان لطف الله بالعباد، على ما يقول المعتزلة لا يكفي لتبرير ضرورة الوحي. ولكن يمكن أن يقال إن الوحي ضروري للمعرفة الانسانية، لأنه يعطي تصوراً شاملاً للكون وللإنسان في العالم وليس وجهة نظر فردية نرى جانباً واحداً من الواقع كما هو الحال في المعرفة الانسانية. كما يمكن أن يقال أيضاً: إن الوحي يعتبر بمثابة نقطة بدء يقينية يبدأ منها الفكر حتى يضمن اكبر قدر ممكن من اليقين، خاصة وان الفكر البشري يحتاج إلى أوليات أو يعتمد، من أجل الوصول إلى أكبر قدر ممكن من اليقين، على بديهيات. ثالثاً يمكن أن يقال أيضاً أن الوحي ضروري لأنه يعطي الانسان الحقيقة النظرية ويطلب منه تطبيقها والاستفادة منها في حياته العملية وبذلك يكون الوحي قد قطع نصف الشوط وهو النظر وترك النصف الآخر للإنسان، وهو العمل.

(٧١) ينتسب سبينوزا هنا إلى المسيحية الخلقية التي ازدهرت في البروتستانتية والتي دعا اليها هارناك في «جوهر المسيحية» ومن ورائه البروتستانتية الليبرالية، وهي المسيحية التي ينتسب اليها الفلاسفة المحدثون مؤمنين مثل كانط وفشته أو ملحدين مثل رينان.

الخمسة كقانون شامل ، بل كوصايا تكيفت مع عقلية العبرانيين وحدهم ، ولمصلحة دولتهم . وقد حرّم موسى القتل والسرقة كما يحرمها الفقيه أو النبي أو المشرع أو الأمير ، ولم يقبل الاستدلال في هذه الأحكام أو فهمها ، بل علق عليها الثواب والعقاب نتيجة لما يصيب الفرد والدولة من نفع أو ضرر . فالزنا ضار بالدولة ، لأنه خلط للأنساب ، وضياع للأمن . ولو أراد موسى الجانب الخلقي لأدان أيضا زنا القلب ، أو زنا النفس ، أي رضاء النفس وموافقتها الباطنية على فعل الرذيلة ، كما أدانه المسيح من أجل اقامة قانون شامل ، ولو أنه وعد أيضا بجزاء روحي لا بدني . لذلك لم ينسخ المسيح الشريعة القديمة ، ولم يشأ وضع شريعة جديدة ، بل أعطى تعاليم خلقية ، وميزها عن قوانين الدولة . لذلك يخطىء الفريسيون عندما يريدون الحصول على السعادة عن طريق القواعد القانونية ، أي شريعة موسى ، لأن هذه القوانين لا تبغي إلا مصلحة الدولة . أما العهد الجديد فقد احتوى على تعاليم خلقية ، ويعد من يراعيها بملكوت السماء ، وقد ترك الحواريون أنفسهم الشعائر بعد التبشير بالانجيل عند شعوب الدول الأخرى ، أما التزام الفريسيين بالشعائر بعد القضاء على الدولة ، فإنه يكشف عن عدائهم للمسيحيين ، لا عن رغبتهم في إرضاء الله ، وذلك لأنهم تركوا الشعائر في سبي بابل ، وتركوا شريعة موسى ، وخضعوا لشعائر الدولة الجديدة ، لم يكن على اليهود الالتزام بالشريعة بعد انهيار الدولة أو قبل قيامها ، فلم تكن لهم قبل خروجهم من مصر شريعة خاصة ، بل كانوا خاضعين لقانون الطبيعة أو لقوانين الدولة التي عاشوا فيها ، حيث أنها لا تعارض القانون الالهي الطبيعي ، ولم يضعْ البطاركة بالقرابين تنفيذا لأمر الله الشامل ، بل لبث روح التقوى في نفوسهم ، وكانوا قد تعوّدوا على ذلك منذ القدم .

ولكن كيف تساعد الشعائر على المحافظة على الدولة ؟ الشعائر هي السبيل الوحيد للأفراد في جماعة حتى تستطيع الوقوف أمام العدو ساعة الخطر ، كما أنها تساعد على الترابط الاجتماعي من الداخل . وتقوم الجماعة على تقسيم العمل ، ويحتاج تقسيم العمل الى تنظيم قانوني ، دون أن يخضع البعض للبعض الآخر ، لأنه ليس هناك أقسى من سلب الناس حرياتهم بعد حصولهم عليها(٧٢) . لذلك وجب تنظيم المجتمع وإقامة قانون يطيعه

(٧٢) يقيم سبينوزا نظرية اجتماعية سياسية قائمة على قانون تقسيم العمل الذي صاغه دوركايم بعد ذلك بقرنين.

الجميع ، سواء كان ممثلاً في شخص أم في جماعة تكون لها الكلمة العليا أمام العامة ، وتكون هذه القوانين في دولة ترى فيها الجماعة تحقيقاً لرغبتها لا خوفاً منها ، ثم يطيع الجميع هذه القوانين التي ارتضاها الجميع بحرية تامة ، وبذلك لا تفقد الجماعة حريتها ، ويقوم كل فرد بعمله عن رضا وبحماس بالغ .

وهذا ما حدث للعبرانيين تماماً . فعندما خرجوا من مصر لم تكن لهم أية قوانين ، وكان باستطاعتهم وضع قوانين جديدة على هواهم ، وإقامة دولة ، واحتلال أرض ، ولكنهم فضّلوا الالتزام بقوانين الجماعة ، وظلت السلطة في يد فرد واحد له وحده الحق في تفسيرها ، واستطاع موسى أن يكون ذلك الفرد لما يتمتع به من فضائل الهيبة ، وحاول اقناع الشعب بالقوانين عن طريق الاقتناع والرضا ، لا بالخوف والتهديد ، وذلك لسببين : الأول ، عصيان الشعب الطبيعي المعروف في تاريخ الأنبياء ، والثاني ، خطر الحرب الذي يحتم اقناع الجند ، وحثهم على الدفاع عن طوع لا عن كراهية . ولهذا السبب أدخل موسى الدين في الدولة ، حتى يؤدي الشعب واجبه بدافع التقوى ، لا بدافع الخوف ، كما ربط موسى الشعب بالوعود المادية والمنافع الدنيوية .

كان الغرض من الشعائر والطقوس أن يقوم العبرانيون بأنفسهم بالاعمال التي تطلبها الدولة منهم . ولكنهم كانوا دائماً يقومون بها تنفيذاً لأوامر الآخرين ، وبالتالي لم تؤد الطقوس والشعائر إلى أية سعادة حتى الشعائر والطقوس المسيحية ، خاصة وأنها من وضع الحواريين وليس من وضع المسيح أو من وضع الكنيسة ، كعلامة لها ، لا كطريق للسعادة . لم يكن لها غرض سياسي ، بل كانت من أجل المجتمع كله ، ومن يعيش وحده ليس عليه الالتزام بها ، ومن يعيش في دولة غير مسيحية عليه أن يكف عن اقامة الشعائر حتى يمكنه أن يعيش سعيداً ، مثل المسيحيين الذين يعيشون في اليابان .

٤ ـ القانون الالهي يعطي أكبر جزاء وهو معرفة هذا القانون نفسه أي معرفة الله وحبه بروح صافية ثابتة ومن رجال أحرار . أما العقاب فهو بمنع الخيرات ووقوع في عبودية الجسد لنفس هزيلة مائعة[٧٣] .

---

(٧٣) نجد موقفاً مشابهاً في التراث الاسلامي القديم عند الفلاسفة والصوفية . فالفلاسفة، وعلى رأسهم ابن رشد يعتبرون الشريعة كآيات التشبيه والتجسيم من أجل العامة . والفيلسوف وحده هو الذي يستطيع ادراك الحقيقة

تاسعاً : المعجزة .

استعمل سبينوزا في دراسته للنبوة منهج النص الذي يعتمد على الكتاب وحده ، أما في دراسته للمعجزة فإنه اعتمد على النور الفطري ، وذلك لأن النبوة تتعدى حدود الذهن الانساني ، وهي موضوع اللاهوت ، ولا تدرس إلا بمبادىء الوحي ، أو كتاريخ لمعرفة طبيعتها وخصائصها ، في حين أن المعجزة موضوع فلسفي محض ، يمكن دراسته بالاعتماد على النور الفطري . وقد كان يمكن أيضا دراستها بمنهج النص ؛ اذ يؤيد الكتاب بوجه عام خضوع كل شيء لنظام ثابت للطبيعة لا يتغير ، ولا يوجد نص واحد يدل على خرق قوانين الطبيعة ، فمن يريد استعمال منهج النص فإنه سينتهي حتماً إلى ما يدركه النور الفطري من أن الايمان بالمعجزة ليس ضرورياً للخلاص .

وكما سمي العلم الذي يتعدى حدود المنهج الانساني علما الهيا ، فقد تعود الناس تسمية كل عمل الهي يجهلون علته عملاً الهياً ، ويظن العامة أن قدرة الله لا تظهر الا عندما تخرق قوانين الطبيعة ، خاصة اذا كان في هذا الخرق مكسب مادي له ، كما تظن أن أكبر برهان على وجود الله هو خلل نظام الطبيعة ، وترى أن تفسير هذه الظواهر بعللها الطبيعية المباشرة انكار لوجود الله . الله والطبيعة عند العامة طرفان متناقضان ، اذا عمل الله تتوقف الطبيعة ، واذا عملت الطبيعة توقف الله . هناك إذن قوتان متمايزتان متعارضتان : قوة الله وقوة الطبيعة التي تخضع لقوة الله أو التي خلقها الله كما تتصور العامة . قوة الله مثل قوة الملك وقوة الطبيعة كقوة عارضة لاحقة به ، أو كقوة الرعية بالنسبة للدكتاتور . وتسمي العامة عجائب الطبيعة أفعال

= ادراكاً مباشراً دون تخيل، كما يستطيع أن يعبر عن ايمانه بممارسة الفضائل النظرية وعلى رأسها التأمل. فالفيلسوف لا يكتفي بالعبادة الشرعية، ولكنه يريد أيضاً العبادة العقلية. أما الصوفية فإن تفرقتهم بين الشريعة والحقيقة معروفة. فالشريعة هي الظاهر، والحقيقة هي الباطن ومعظم الصوفية يعبدون الله لوجهه لا خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته، كما هو الحال عند رابعة العدوية، والفقهاء لا ينظرون إلا لأعمال الجوارح في حين أن الصوفية هم الذين يعكفون على أعمال القلب بل انه يجوز عند أهل الملامة وحمدون القصار اسقاط الشريعة وعمل مضادات الأحكام فذلك لن يؤثر في معرفة الصوفي واتصاله بالله شيئاً. وفي القرآن تتم معرفة الله وحبه بالعمل الصالح، بالعمل العام الذي يتحقق في العالم وليس بمجرد تطبيق أحكام الشريعة. فالذي يطعم العابد أعبد منه، وساعة علم خير من عبادة الله سبعين سنة.

الله أو معجزات تعبيراً عن تقواهم ، وجهلاً منهم بعلوم الطبيعة وبالعلل الطبيعية ، وتقديساً منهم لما يجهلونه أو يعجبون به ، ولا تتصور عظمة الله الا عندما تقهر قوانين الطبيعة . وقد تبنّى هذا التصور اليهود الأوائل .

والحقيقة أن نظام الطبيعة ثابت لا يتغير ، ولا يحدث فيه شيء مخالف له . أما بالنسبة لله ، فكل مايريده الله يتضمن حقيقة وضرورة أبديتين ، وذلك لأن عقل الله وارادته شيء واحد ، ولأن كل شيء يحدث إنما يحدث بمشيئة الله . ومن ثم تكون قوانين الطبيعة الشاملة أوامر إلهية ، تصدر عن ضرورة الطبيعة الالهية وكمالها . فلو حدث شيء مخالف لهذه القوانين ، فانه بالتالي يناقض عقل الله وطبيعته ، ولو فعل الله شيئاً مناقضاً لقوانين الطبيعة ، فانه يعمل ضد طبيعته هو ، وهذا مستحيل . إن قدرة الطبيعة هي قدرة الله ، وقدرة الله مماثلة لماهيته ، وقوانين الطبيعة لانهائية حتى تستوعب العقل الالهي كله ، وإلا فلنتصور الله خالقاً للطبيعة بقوانين عاجزة ، ثم يأتي الله ليقدم العون لها بين اللحظة والأخرى ، وهذا مناف للعقل . وعلى هذا النحو تكون المعجزة عملاً من أعمال الطبيعة ، نجهل عللها ، ولا نستطيع ادراكها بالنور الفطري ، وبالتالي يمكن تفسير المعجزات التي يرويها الكتاب لو عرفنا عللها الطبيعية .

لا نستطيع اذن عن طريق المعجزة معرفة وجود الله أو ماهيته أو عنايته ، ونستطيع أن نعرف ذلك عن طريق نظام الطبيعة الثابت الذي لا يتغير . بل إن وجود المعجزات يجعلنا نشك في وجود الله . لنفرض مثلاً أن معجزة قد وقعت ، فإمّا أن يكون لها علة نجهلها ، أو يكون الله هو علتها . فاذا كنا نجهل علتها الطبيعية ، وكان كل ما يحدث من علل طبيعية يحدث أيضاً بقدرة الله ، فان المعجزة ، مهما كان سببها تتجاوز حدود الذهن الانساني . ولما كان كل ما نعلمه بوضوح وتميزه نعلمه إما بذاته أو بغيره نعلمه أيضاً بوضوح وتميز ، فاننا لا نستطيع أن نعرف الله بالمعجزة ، لأنها ليست واضحة ومتميزة ، وعندما نعلم أن الله قد حدد كل شيء ، وأن أفعال الطبيعة تصدر عن ماهية الله ، وأن قوانين الطبيعة هي بمشيئة الله ، فإننا نعلم طبيعة الله أفضل مما نعلم الأشياء الطبيعية ، ونعلم الأشياء الطبيعية بعد علمنا بطبيعة الله ، وتكون أعمال الله هي ما نعلمه بوضوح وتميز ، لا ما نجهله كلية ، وما يثير خيال العامة ، وتعطينا حوادث الطبيعة التي نعرفها بوضوح وتميز تصور الله على نحو أفضل

وأكمل . والانسان الساذج هو الذي عندما يجهل شيئا ينسبه الى الله . فضلاً عن أن المعجزة واقعة محدودة ، لا تدل إلا على قدرة محدودة ، ولا تثبت وجود الله وقدرته المطلقة ، في حين أن قوانين الطبيعة تشتمل على عدد لانهائي من الموضوعات ، وهي قوانين ثابتة لا تتغير ، وبالتالي فانها تكون أعظم برهان على وجود الله . والمعجزة التي تخرق قوانين الطبيعة لا تؤدي إلى معرفة الله فقط ، بل تجعلنا نشك في وجوده ، وبذلك يؤدي الايمان بالمعجزات إلى الكفر والإلحاد . وهذا ما تدل عليه نصوص الكتاب ، عندما يذكر أن النبي الكاذب يمكنه أيضاً القيام بالمعجزات . خلاصة القول أن اليهود لم يكن باستطاعتهم تصور الله تصوراً صحيحاً ، بالرغم مما شاهدوه من معجزات ، في حين أن الفلاسفة يعرفون الله معرفة واضحة ومتميزة ، بمعرفتهم للطبيعة ، لا عن طريق المعجزات ، ويحصلون على الفضيلة بالامتثال لأوامر الطبيعة لا بمناهضتها .

وعلى هذا الأساس يشرح سبينوزا أهم المفاهيم التي توحي بتدخل خارجي في الطبيعة في اللاهوت التقليدي شمل : حكم الله ، عون الله الخارجي ، عون الله الداخلي ، اختيار الله ، الحظ أو الرزق .

فحكم الله هو نظام الطبيعة الثابت الذي لا يتغير ، أو تسلسل الموجودات الطبيعية ؛ وذلك لأن قوانين الطبيعة الشاملة هي مشيئة الله الأبدية التي تتضمن حقائق وضرورة أبديتين . فإن قلنا ان كل شيء يسير حسب قوانين الطبيعة ، أو طبقاً لمشيئة الله ، فاننا نقول نفس الشيء فصفات الله هي قوانين الطبيعة ، بل أن الله هو الطبيعة ، الله هو الطبيعة الطابعة ، والطبيعة هي الطبيعة المطبوعة .

أما عون الله الخارجي فهو ما تقدمه الطبيعة للانسان دون جهد منه ، ويستعين في حكمه وحفظ وجوده ، وذلك لأن قوة الله هي قوة الطبيعة التي يتحدد بها كل شيء ، ويكون عون الله الداخلي هو ما يصدر عن الطبيعة الانسانية بقدرتها الخاصة ، للمحافظة على وجودها .

أما اختيار الله ، فانه يتم طبقاً لنظام الطبيعة السابق ، أي بحكم الله ومشيئته الأبدية ، ولا يستطيع أحد أن يختار طريقته في الحياة ، أو أن يختار أي شيء إلا بدعوة من الله .

أما الحظ أو الرزق ، فهو حكم الله من حيث سيطرته على الأمور الانسانية بعلل خارجية لا يتوقعها الانسان ، ولا مجال فيه للصدفة .

وهناك نصوص كثيرة في الكتاب تدل على أن مشيئة الله وإرادته ليست شيئاً آخر سوى نظام الطبيعة(٧٤) . فعندما يذكر الكتاب أن شيئاً قد حدث وفقاً للمشيئة الالهية ، فانه يعني أن شيئاً قد وقع وفقاً لنظام الطبيعة ، لا كما يتصور العامة من أن الطبيعة قد توقفت عن العمل أو تخلخل نظامها . ولم يعبر الكتاب صراحة عن هذه الحقيقة لأن مهمته ليست التعريف بالأشياء بعللها الطبيعية ، أو اعطاء حقائق نظرية بل اثارة الخيال والتأثير على النفوس . وكثيراً ما تصمت الروايات ، ولا تذكر العلل الطبيعية ، لأن غرضها ليس اقناع العقل ، بل اثارة الخيال . فكثيرا مما تذكره الروايات على أنه حدث لم يحدث بالفعل ، بل مجرد صورة شعرية ، أو قد حدث ، ولكن طبقاً لقوانين الطبيعة . أما إذا كانت هناك واقعة مناقضة لقوانين الطبيعة صراحة فيجب اعتبارها زيادة في الكتاب ، أضافها المحرفون ؛ اذ أن كل ما يناقض الطبيعة يناقض العقل ، وكل ما يناقض العقل تناقض يجب رفضه . وكثير من الروايات ابداع شعري ، أو تعبير عن الأحكام السابقة للرواة . فمن النادر أن يفعل الناس شيئاً كما حدث بالفعل ، دون أن يزيدوا عليه شيئاً ، سواء في طريقة الرواية ، أو في حجمها ، أو اضافة شيء من حكمهم الخاص . وعندما يكون الانتباه مركزاً على شيء جديد ، فإنهم يدركون شيئاً مخالفاً لما يحدث بالفعل ، خاصة اذا تجاوز هذا الشيء حدود فهم الراوي ، وأضاف إليه حكمه . وكثيرا ما اختلفت روايتان لنفس الحادثة ، لاختلاف اضافات الرواة عليها ، كل حسب تأثره بما رأى وبما سمع ، حتى أنه يصعب العثور على النواة الأولى . ولذلك حتى يتم تفسير المعجزة ، يجب معرفة أفكار الرواة الأوائل ، وآراء

(٧٤) يؤمن الفلاسفة والمعتزلة والأصوليون بحتمية قوانين الطبيعة . فعند الفلاسفة العالم ضروري لحكمه قوانين ثابتة . . ابن سينا الاشارات والتنبيهات جـ ٣ ص ٨٥ ـ ٩٧ ، ص ١١٠ ـ ١١٥ ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، الشفاء الالهيات جـ ٢ . ص ٢٦٤ ـ ٢٦٨ ، المطبعة الاميرية ، القاهرة ١٩٦٠ . انظر كذلك تفرقة ابن رشد بين الممكن والجائز في مناهج الأدلة من ١٤٤ ـ ١٤٩ ، القاهرة الانجلو ، ١٩٦٤ . ولكن تحولت المشكلة عند المسلمين من المعجزة الطبيعية الى الاعجاز القرآني ، أي أنها انتقلت من مستوى الطبيعة إلى مستوى الخلق الأدبي ، ولتحدي الفعل الانساني . فالقران معجزة لأنه لا يمكن تقليده . انظر القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٨٥ ـ ٥٩٤ ، القاهرة ، مكتبة وهبة سنة ١٩٦٥ .

المدونين لها ، ثم الفصل بين هذه الأفكار والتمثلات الحسية وبين شهادة الواقع ، والا وقعنا في الخلط بين آراء الرواة والحادثة أو بين الخيال والواقع . وكثيرا ما ذكر الرواة أشياء ، كنا نظن أنها حدثت بالفعل مع أنها من محض خيالهم مثل نزول الله من السماء في عمود دخان على جبل سيناء وصعود الياس الى السماء في عربة نار تجرها أحصنة من نار . وفي سفر صموئيل تسمى الرياح الساخنة التي أذابت الصقيع والجليد « كلمة الله » وتسمى النار والرياح « مساعدي الله » . لذلك علينا أيضا أن نتأكد من سلامة الحواس التي تطبع على الخيال(٧٥) . ولتفسير المعجزة تفسيرا صحيحا علينا أيضا دراسة أساليب البيان عند العبرانيين وطرق البلاغة ، فكثيرا ما كانت تروى المعجزات على نحو بلاغي ، للتعبير عن أشياء أخرى ، دون أن تكون قد وقعت بالفعل ، ولا يتم ذلك رغبة في ادخال بعض المحسنات البديعية فحسب ، بل اخلاصا من الرواة في رواياتهم . خلاصة القول أنه ليس هناك ما يستعصي على النور الفطري . أو العلم الطبيعي . فقد جهل اليهود العلل الثانية ونسبوا إلى الله كل شيء بدافع من الايمان الصادق ، فالله هو مقدر الرزق ومشبع الرغبات ، فكلما ذكر الكتاب « قال الرب » لا يعني أنه يعطي نبوة أو معرفة تفوق الطبيعة ، بل لابد من أن نستوثق من ظروف الرواية وملابساتها على أن هناك نبوة حدثت بالفعل(٧٦) .

---

(٧٥) لقد درس الأصوليون المسلمون مراحل الرواية : السمع والحفظ والأداء وحاولوا وضع قوانين موضوعية من أجل ضبط الرواية في كل مراحلها خاصة فيما يتعلق بسلامة الحواس : سلامة السمع وخلوه من الانفعالات، سلامة الذاكرة وعدم ارتباطها بالاهواء ثم توافر شروط الراوي من حسن نية وعقل وبلوغ من أجل امانة الآداء . انظر، المستصفى جـ ١، ص ١٥٥ ـ ١٦٠، الأحكام جـ ١، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٧ . وقد درس علماء تاريخ الأديان المقارن وعلماء المأثورات الشعبية قوانين الرواية وظاهرة التضخم فيها .

(٧٦) انشأ المسلمون القدماء علماً بأكمله من أجل ضبط الرواية التاريخية وهو «علم الحديث» بل ان هذا العلم كان أحد اسباب نشأة علم النقد التاريخي للكتب المقدسة . إذ يقول رينان في مقدمة كتابه المشهور «حياة المسيح» يرى العقلاني ان الأناجيل نصوص يجب ان يطبق عليها القواعد العامة للنقد، فنحن أمامها كالعرب أمام القرآن والحديث» Renan: La vie de jésus, p. C. Lévy, Paris, 1962 وينقسم علم الحديث عند المسلمين إلى أبواب ثلاثة : الأول مناهج الرواية أو أنواع السند من مقطوع ومرسل ومشهور، تحدد درجة الانفصال أو الاتصال بين الرواة والرسول. والثاني أنواع المتن تحدد النقل باللفظ أو النقل بالمعنى، وما يعتري النص نفسه من زيادة أو نقصان . ثم أخيراً شروط وتحليل بناء شعوره المحايد ووضع علم نقد الرجال. وقد استعمل الأصوليون هذا العلم وهم في معرض دراستهم للمصدر الثاني من مصادر الشرع الأربعة، أعني السنة . فالسنة هي الخبر المنقول، ويعتبر علم الحديث من أروع ما خلق تراثنا القديم من تحكيم للعقل في النص ومن دراسة للتاريخ على أنه رواية، انظر رسالتنا Les méthodes d'Exégèse 1ère partie .

عاشرا : النبي والحواري .

بعد أن انتهى سبينوزا من دراسة العهد القديم في الفصول العشرة الأولى ، بدأ بدراسة العهد الجديد ، ويركز دراسته على موضوع واحد جوهري وهو الفرق بين النبي والحواري ، وهو الفرق الذي غفله المسيحيون أنفسهم في الخلط بين الوحي والالهام ، أو باصطلاح المسلمين ، بين النبي والصحابي ، أو بلغة النقد ، بين الكتاب Ecriture والتراث Tradition وبلغة العهد الجديد بين الأناجيل والرسائل . ويأخذ سبينوزا بولس ، أقوى شخصية بين الحواريين ، كمثل للمقارنة بين النبي والحواري .

فمن ناحية الاسلوب يؤكد النبي أنه يتحدث بناء على تفويض من الله ، أما الحواري فانه يؤكد أنه يتحدث باسمه ، ويعبر عن تفكيره وآرائه الشخصية ، النبوة من عند الله ، أما رسالة الحواري فإنها من عنده هو ، النبوة توقيف من الله واختيار الهي للنبي ، ورسالة الحواري تطوع من لدنه ومن أي فرد يشعر بأن لديه القدرة على نشر الدعوة ، النبوة لا تخطىء فهي يقينية ، أما الحواري فيخطىء ويعيب ، ورسالته ظنية . يمكن الشك فيها باعتراف الحواري نفسه .

ومن حيث طريقة التعبير ، نجد أن النبي لا يستدل ، بل يتحدث معتمدا على السلطة الالهية ، أما الحواري فانه يستدل ويناقش ، يجادل ويحاج . يبلغ النبي حقائق النبوة التي عرفها من الوحي ، أما الحواري فانه يفكر ويعتمد على العقل وعلى النور الفطري[٧٧] . أما موسى فانه عندما يستدل لا يعتمد على العقل ، بل يدعو للفضيلة كما يدعو الواعظ ولا يتحدث باسمه بل باسم الله . وقد يقترب النبي من الاستدلال ، لو كانت معرفته بحقائق الوحي أقرب إلى المعرفة الفطرية[٧٨] ، لأن معرفة الأنبياء عادة تأتي من فوق الطبيعة

(٧٧) في الحقيقة، لا يعتمد الحواري على النور الفطري، بل يلجأ إلى الاحساسات والعواطف والانفعالات. فإذا أخذنا بولس كمثل وجدنا أنه يؤثر على النفوس بطريقة الترغيب والترهيب، ويسرد قوائم للرذائل ويحذر منها، وقوائم أخرى للفضائل ويدعو لها، ويدعو لشخص المسيح العقائدي الذي تؤمن به العامة، أو وهي في سبيل الايمان به. خاصة وهي لحظة الذعر من موته البريء، بالاضافة إلى شخصية بولس نفسها الانفعالية الحماسية الارادية، والتي لا تلجأ إلى العقل بل إلى سلطة، سلطة الحواري، وسلطة الوحي المباشر الذي يقص أنه حصل عليه وهو في طريقه إلى دمشق.

(٧٨) يمكن أخذ ابراهيم مثلاً على ذلك.

Surnaturelle . لم يكن لدى بولس اذن وحي من فوق الطبيعة بل آراء شخصية له ، ونداءات انسانية ودعوات للأخوة وللفضيلة ، وهو ما يعترف به بولس نفسه ، في حين أن موسى قد بعث بأمر الله ، وتحدث بوحي منه ، وبلّغ رسالته . وكما اختار بولس أقواله أختار أيضاً ، بمحض إرادته ، الأماكن التي بشّر فيها ، في حين أن موسى قد بشر في أماكن حددها الله له ووجهه فيها . لقد بشر الحواريون باعتبارهم علماء وفقهاء ورجال دين ، لا باعتبارهم أنبياء ، وهم بهذا المعنى قد أرسلوا الى البشر جميعاً ، في حين أن النبي قد أرسل لأمة معينة ، لأن تبليغ الرسالة ليس موقوفاً على شعب معين أو مكان معين أو وقت معين(٧٩) .

فإذا بدأ الحواري احدى رسائله بتأكيد صفته كحواري ، لا كنبي وتأكيد سلطته ، فإنما يفعل ذلك لجذب انتباه القارىء أو السامع ، واذا تحدث الحواري عن « روح الله » ، فإنه يعني آراءه الشخصية ، كما يدل السياق على ذلك . وقد وصل الحواري الى بعض حقائق الوحي بالنور الفطري ، مثل دعوته إلى الاخلاق ، وهي جوهر المسيحية ، وكان الحواري يعتمد في بعض الاحيان على الآيات لنشر الدعوة(٨٠) .

وقد اختار كل حواري الطريقة التي تلائمه لنشر الدعوة ولتحذير الناس . فأقام بولس المسيحية على أسس خاصة به ، مستبعداً الأسس الأخرى لسائر الحواريين . فقد دعا بولس مثلاً الى امكان الخلاص بالايمان وحده دون الاعمال ، وأكد عقيدة القدر السابق Prédestination في حين أن يعقوب دعا الى امكان الخلاص بالايمان والعمل معاً ، فالايمان دون العمل ايمان ميت ـ معارضاً بذلك عقيدة بولس . وقد كان هذا الاختلاف في الأسس سبباً للتفرقة والتشيع إلى طوائف مختلفة داخل الكنيسة وخارجها . ولن تتوقف هذه

---

(٧٩) يمكن أن يقال: إن الحواريين قد ارسلوا ايضاً إلى أمة بعينها، حيث انهم كانوا يدعون إلى عقائد معينة، وطقوس معينة، ودين معين. أما إذا كانوا يدعون إلى الدين الشامل وهو الدين المطبوع في القلب الذي بشر به المسيح، فهم بهذا المعنى رسل للبشر جميعاً. وبهذا المعنى يمكن أن يقال: إن الاسلام من حيث هو دعوة للعمل رسالة شاملة للبشر جميعاً، وليس لأمة معينة، أنظر الفصل التالي عن «الوحي المكتوب والوحي المطبوع» انظر ايضاً تفرقة ابن تيمية بين شريعة العدل (اليهودية) وشريعة الفضل (المسيحية) وكيفية جمع الإسلام بينهما في «الجواب الصحيح» جـ٣ ص ٢٢٨ ـ ٢٥٨ .

(٨٠) في الحقيقة لا يستطيع الحواري اجراء المعجزات، لأنه ليس نبياً مؤيداً بسلطة آلهية، وقد أعطتهم «أعمال الرسل» هذه السلطة باسم الروح القدس اسوة بالمسيح وتأكيداً لتبشيرهم بالأعمال.

الاختلافات الا اذا كفّت الكنيسة عن الدخول في التأملات النظرية ، وعادت الى العقيدة السمحة التي دعا اليها المسيح . ولكن الحواريين لم يستطيعوا ذلك . ونسوا الانجيل ، وأنسوه الناس معهم . وقد كان بولس من بينهم جميعاً أشدهم تحزباً للمسيحية العقائدية والديانة المذهبية ، وهي التي أصبحت فيا بعد المسيحية الرسمية ، مما جعل البعض يتحيزون معه ، والبعض الآخر ضده ، وقد ساعد بولس في ذلك تكوينه الرباني rabbinique اليهودي ، ومعرفته بتاريخ الأنبياء ، ودراسته لطرق التأويل في مدرسة الجماليل Gamaliel وأحاطته بثقافة العصر اليونانية ، خاصة وأن دعوته كانت موجهة اليهم حتى سمي حواري الأمم L'Apôtre des Gentilles(٨١) .

---

(٨١) بولس ليس حوارياً بمعنى أنه لم ير المسيح، بل هو تابعي إذا اعتبرنا ان الحواري هو الصحابي، هو اذن على ما يقول كيركجاردوتلميذ من الدرجة الثانية de second main ورسائل بولس أكثر من أربع عشرة رسالة، وهي الرسائل المقننة. فهناك رسالته إلى اللوديسيين Luodicéens ورسالة ثانية إلى الكورنثيين ورسالة إلى التسالونيكيين. ورسائله مرتبة حسب طولها أو أهميتها أو غايتها، وليس حسب زمانها. ويمكن دراسة الرسائل كلها كتجربة حية لدى مؤلفها ظهرت على ثلاث مراحل من حياته لكل مرحلة دوافعها.

فالمرحلة الأولى تمتد حتى تحوله إلى الدين الجديد أو بعده بقليل، والدافع الأول فيها هو ما يمكن تسميته بمركب النقص. فبولس لم ير المسيح ولم يكن معاصراً له، وكان تحوله إلى الدين الجديد متأخراً، وكان تاريخه مثقلاً باضطهاد المسيحيين. أراد بولس التعويض عن كل ذلك، خاصة أمام تلاميذ المسيح المباشرين وما كان بينه وبينهم من منافسة من أجل نشر الدعوة. هذا البناء النفسي يظهر في عديد من عباراته مثل «أنا بولس» «الأمر بيدي». . الخ وفي اصراره في كل رسالة على أنه حواري، يتحدث باسم المسيح، جاءه وحي مباشر، لا يقل أهمية عن الآخرين، ويطالب بالسمع والطاعة على الاطلاق، ويرد على اتهامات الآخرين له بأنه دخيل على الدعوة. يستعمل بولس دائماً الشخص الأول ويتحدث عن نفسه ويعطي نفسه السلطة لدرجة ان رينان وصفه بأنه متكبر مغرور، وبأنه متميز على غيره وأن لغته ليست من البشر بل من الروح، وأنه له نفس الحقوق التي لهم ويعتبر نفسه تابعاً للمسيح ومقلداً له.

وفي المرحلة الثانية التي تبدأ من الثانية والثلاثين حتى الأسر الروماني الأول وهو في سن الواحد والستين كان الدافع لديه هو التركيز على جانب الفضائل العملية بلغة الأمر والنهي. الأمر بالفضيلة والنهي عن الرذيلة كما يفعل الحاكم الآمر، بلغة الخطابة والأمر. وتظهر لديه في ذلك الحين معتقدات الجماعة الأولى مثل انتظار رجوع الرب parousia، كما تبدأ المصطلحات اللاهوتية في الظهور، ويوحد بولس بين الكلمة والانجيل والروح القدس ويسوع والرب ويتحول كلام الله إلى شخص المسيح. وتظهر القاب المسيح على أنها حقائق كونية. يبدأ اللاهوت العقائدي مصدر العقيدة المسيحية، في الظهور ابتداء من الحماس التبشيري الأول الذي يعبر عنه بولس باللغة العادية التي تتحول إلى مصطلحات، ثم تتحول المصطلحات إلى مضامين، والمضامين إلى عقائد، والعقائد إلى اشياء والأشياء إلى ظواهر كونية!

وفي المرحلة الثالثة التي تبدأ من الواحد والستين حتى السابع والستين يظهر الدافع الأساسي فيها في صورة

احدى عشر : الوحي المكتوب والوحي المطبوع .

بعد أن وضع سبينوزا الكتاب المقدس موضع البحث ، وانتهى إلى كثير من النتائج النقدية الصحيحة التي أيدها النقد بعد ذلك في القرون التالية ـ وضع تفرقة بين الوحي المكتوب والوحي المطبوع ، الأول هو موضوع النقد ، أي دراسة الوحي من حيث الرواية ونقلها وصحتها ولغتها ، أي الوحي من حيث هو صورة ، والثاني موضوع الفلسفة أو التصوف ، وهو الوحي من حيث هو معنى مطبوع في القلب ، ومسطور في النفس ، وبين صورتي الوحي ما بين الأرض والسماء(٨٢) .

الوحي المكتوب قابل للتغيير والتبديل ، وخاضع للتحريف والتزييف وهو الوحي الذي دافع عنه الصدوقيون في ايمانهم بالشريعة المكتوبة في الألواح ، وهو الوحي موضوع النقد التاريخي ، هو صورة حسية للوحي المطبوع . لذلك لا يمس النقد التاريخي جوهر الوحي أي معناه وفحواه ، بل الصورة اللفظية والشكل التاريخي(٨٣) . وعندما يقال وقع التحريف والتبديل والتزييف في الوحي ، فان المقصود هو الوحي المكتوب لا المطبوع ، والا لقدّسنا الصورة والتماثيل . ولا يمكن الخلط بين الوحيين لأن الذي يعتبر الوحي المكتوب هو الوحي المطبوع فانه يريد تفادي نتائج النقد التاريخي ، كما يريد الإبقاء على التزييف في النص

= نظريات في المسيح Christologie ويصوغ في قوالب عقلية عواطفه الصوفية وانفعالاته التبشيرية ، وتظهر القاب المسيح وتتحول من مجرد لغة عادية إلى صفات لله أو إلى أسس للعقائد مثل التوسط والخلاص والتجسد والفداء . انظر رسالتنا La phénoménologie de l'exégèse. T. II., pp. 309 - 36 .

وانظر مقدمة رشيد رضا لانجيل برنابا ص ر ، صبح ، انظر أيضاً عدم اعتبار ابن تيمية للحواريين رسلاً أو انبياء «الجواب الصحيح» جـ ١ ص ٢٠٦ .

(٨٢) والحقيقة أنه لا يمكن فصل الوحيين معاً ، فالوحي من حيث هو مضمون أو معنى ، أو كما يقول سبينوزا وحي مطبوع لا يكون إلا في صورة أي مكتوب ومدون . وكل نص خاضع لقانون التحريف ، ولا يمكن اثبات الصحة التاريخية للوحي المطبوع الا عن طريق القلب ، وهو طريق ذاتي محض اختاره كيركجارد والصوفية ، ولا يضمن أية صحة تاريخية موضوعية للنصوص .

(٨٣) لا يمكن اثبات الصحة التاريخية للوحي المطبوع عن طريق الرواية التاريخية ، ولا يمكن اثبات هذه الصحة إلا عن طريق الفهم أو القلب ، فالرواية التاريخية واثبات صحتها وظيفة الشعور الفكري التاريخي في حين أن فهم المضمون من وظيفة الشعور الفاهم أو الشعور الفكري Consience éidétique انظر الفرق بين هذين الشعورين في رسالتنا Les Méthodes d'exégèse .

والايمان بعقائد على هواه[٨٤] ، ومن يعتبر الوحي المطبوع هو الوحي المكتوب ، فإنه يريد ترك نفسه بلا ضابط ، ما دام الوحي قد حرّف وبدّل ، ولم تعد ثمة حقيقة يمكن الايمان بها ، وتوجيه سلوك الناس عليها .

ولا تعني هذه التفرقة إنكار قدسية الكتاب ، لأن القدسية تعزى الى الكتاب لو كان غرضه التقوى والتدين ، ويكون الكتاب مقدساً أو من عند الله طالما يحث الناس على ممارسة الفضيلة وحياة التقوى . فإذا لم يؤدِّ الكتاب هذا الغرض ، واذا توقف الناس عن ممارسة هذه الحياة السليمة ، واذا ضاع منهم التدين الصحيح ، لم يعد الكتاب مقدساً أو من عند الله . فالكتاب لا يكون مقدساً أو من عند الله الا بقدر ما يؤثر في الناس ، ويدعوهم الى حياة الفضيلة والتقوى ، فالقداسة هي أن يكون الانسان نقياً والألوهية أن يكون الانسان الهياً . وبلغة معاصرة نقول : ان القداسة للاستعمال وان الكتاب لا يعني شيئاً الا في الاستعمال ، وان الكلمات لا تكون تقية في ذاتها الا بترتيب خاص ، يوحي بالفضيلة ويحث عليها ، لذلك كان تقديس الحرف وقوعاً في الوثنية وكان تقبيل الكتب المقدسة ، وتغليفها بالذهب ووضعها على الرؤوس ، وحفظها في أحجبة على الصدور وقوعاً في المادية الحسية . المقدس هو المعنى الذي يحث على التقوى[٨٥] .

فاذا نظرنا الى الكتاب المقدس وجدنا أن نصوصه قد جمعت من كتب التاريخ والسير ، وأنها قد تغيرت وتبدلت وحرّفت للوقائع الآتية :

---

(٨٤) فكرة «التراث الحي» أو «شريعة القلب» أو «شريعة الحب» فكرة صادقة عند التفسير اي عندما تستعمل كتجربة حية يتم تفسير النصوص من خلالها، ولكنها تكون فكرة سلبية عندما تستعمل في النقد وتقف حجر عثرة أمام مناهج النقد التاريخي التي تأخذ النص المكتوب موضوعاً لها ولا شأن لها بالمعنى الحي في الشعور. وقد استعمل النقاد الكاثوليك المحافظون هذا التصور للشهادة الحية Témoignage vivant ليتفادوا بها تأثير النقد العقلي والنقد العلمي والنقد الحر الذي حمل لواءه المفكرون البروتستانت، على رأسهم شتراوس وباور وغيرهم من انصار المدرسة الاسطورية أو المدرسة النقدية. إن انصار شهادة الروح الحية يخلطون بين وظيفتين من وظائف الشعور التاريخي الذي يقوم بالنقد والتحقيق والذي يلزم له النص المكتوب والشعور الفكري أو الشعور الحي الذي تلزم له الشهادة الحية؛ فالشعور الأول يتعامل مع الألفاظ، والثاني مع المعاني.

(٨٥) لقد اتهم البروتستانت (والمسلمون معهم) بأنهم عبدة الحرف وذلك بالتزامهم بالكتاب وحده دون التراث طبقاً لمبدأ Sola scriptura وهذا الاتهام باطل لأن الالتزام بالنص كان في الدين ضرورة واجبة ضد اغفال الكتاب والالتصاق بالتراث وبتاريخ الكنيسة .

(أ) لم تكتب أسفار العهدين بتفويض من الله مرة واحدة ، وفي عصر واحد لكل العصور ، بل كتبها مؤلفون كثيرون ، صدفة ، وفي عصور متعددة ، طبقا لظروف العصر ، وآراء الكتّاب وأغراضهم ، وهذا ما يثبته الفحص التاريخي للكتاب المقدس .

(ب) اختلاف الوحي ، وهو كلام الله ، عن تفكير الأنبياء ، فيما عدا النصوص التي تدعو الى حياة الفضيلة .

(جـ) تقنين أسفار العهد القديم باختيار مجلس الفريسيين ، وأسفار العهد الجديد بقرارات المجامع الكنسية ، واستبعاد أسفار كثيرة أخرى كانت أيضا مقدسة في ذلك الوقت ، وكانت تحتوي على كثير من النصوص ان لم تكن كلها ، تدعو لحياة الفضيلة ، ولم يكن أعضاء المجلس أنبياء ، ولم يكونوا أيضا نقاداً بالمعنى الحديث بل كانوا لاهوتيين ، يستبقون أو يستبعدون النصوص وفقا لمعتقداتهم المطابقة لأهوائهم .

(د) لم يكتب الحواريون باعتبارهم أنبياء ، بل باعتبارهم رجال دين ، واختاروا أكثر الطرق ملاءمة لهم في الاقناع ، ويمكن الاستغناء عن كثير من كتاباتهم ، دون أن ينقص ذلك من الوحي شيئا .

(هـ) هناك أربعة أناجيل ، ولم يقصد الله أن يقصّ حياة المسيح أربع مرات . ويوجد في كل انجيل ما لا يوجد في الانجيل الآخر . ولم يختر الله هؤلاء الكتّاب الأربعة ، ولم يخبرهم بشيء ، بل كيّف كل منهم انجيله طبقا لبيئته وعصره ولإثبات ما يريد اثباته . ولا تتفق الأناجيل الأربعة الا على النزر اليسير الذي يمكن الاستغناء عنه ، دون أن يؤثر في فهم الانجيل ، ودون أن ينقص من سعادة الناس أو الذي يمكن ادراكه ، اذا كان دعوة لحياة الفضيلة ، بالنور الفطري .

لا يقع التبديل اذن الا في الوحي المكتوب لا في الوحي المطبوع ، ولا يقع التحريف الا في الألفاظ لا في المعاني . فقد تتغير الألفاظ وتتبدل النصوص ، ولكن يبقى المعنى واحدا من حيث هو الدعوة للطاعة وللخلاص ، وبذلك لا تنقص ألوهية الكتاب ولا تزيد بتغيير الكلمات أو تبديلها . وبهذا المعنى يمكن أن يقال : إن الكتاب قد وصل الينا بلا تحريف أو تبديل ، هو الذي يمكن تلخيصه في « أحب جارك كما تحب نفسك » فهذا هو أساس الدين

كله الذي لا يقع فيه الخطأ ، كذلك وجود الله وعنايته الشاملة وقدرته وصدور الخير والشر منه ، والفضل الإلهي ، كل ذلك يدعو له الكتاب في كل موضع منه بوضوح ، كذلك الحقائق الخلقية ، مثل العدل والاحسان . فالقانون الشامل الذي دعا اليه الكتاب قد وصل الينا بلا تحريف أو تبديل . أما أسباب الشقاق والاختلاف فهي المعجزات ، التي يشقى بها الفلاسفة ، والموضوعات النظرية التي يمكن لكل فرد أن يبتدع فيها كما يشاء ، وهي موضوعات لا تهم في شيء ؛ سواء كانت صحيحة أم باطلة .

وفرق ثانٍ بين الوحي المكتوب والوحي المطبوع ، فالأول لا سبيل الى ادراكه الا بالوحي ، أي بالرواية والنبوة ، في حين أن الثاني يمكن ادراكه بالنور الفطري . الأول يمكن ادراكه من الخارج ، والثاني من الداخل ، الأول عن طريق الحواس ، السمع أو البصر ، والثاني عن طريق العقل(٨٦) .

وفرق ثالث ، وهو أن الوحي المكتوب يتضمن الشريعة ، أي تنظيم أعمال الجوارح ، في حين أن الوحي المطبوع لا يتضمن الا التقوى والفضيلة أي تنظيم أعمال النفس ، لذلك كان العهد القديم متضمنا للشريعة ، والعهد الجديد حاوياً للحب وشريعة القلب(٨٧) .

وفرق رابع ، هو أن الوحي المكتوب أتى لأمة معينة ، وهي الأمة العبرانية ، في زمان معين ومكان معين ، في حين أن الوحي المطبوع أتى للناس جميعاً في كل زمان ومكان . لقد أعطى الله العبرانيين العهد في صورة مكتوبة ، لأنهم كانوا في مرحلة الطفولة ، وما أن بلغوا مرحلة النضج حتى أخبرهم موسى بأن العهد المطبوع في قلوبهم . واذا كان الميثاق المكتوب قد ضاع وانقضى بعد حنث اليهود له ، فان الميثاق الشامل الذي يربط الانسانية كلها بالله ما زال قائماً . والميثاق مسطور في القلب وفي الفكر لا في المصاحف ، والعهد ليس هو تابوت العهد

---

(٨٦) وهما نفس الطريقان اللذان تحدث عنهما الفلاسفة المسلمون .

(٨٧) على الرغم مما يبدو من تعارض ظاهر بين سبينوزا وأوغسطين ، سبينوزا العقلي الرياضي وأوغسطين الصوفي الاشراقي ، سبينوزا الذي يثبت الخلود في بعض اللحظات المتفرقة ، وأوغسطين الذي يثبته في الزمان الوجودي ، سبينوزا الذي يراه في الطبيعة الأبدية وأوغسطين الذي يراه في الوجود الزماني ، إلا ان كليهما يرى الله في كل شيء ، في النفس وفي نظام الطبيعة ، لذلك يصدر سبينوزا رسالته بآية من الرسالة الأولى ليوحنا الحواري الصوفي الاشراقي «وبهذا نعلم أنا نثبت فيه وهو فينا بأنه أتانا من روحه» .

بل الميثاق الأبدي . قد يضيع التابوت،ولكن يبقى الميثاق في قلوب الاتقياء.وقد ينهدم المعبد ولكن تبقى التقوى في قلوب الأصفياء ، فالله لا يوجد الا للأتقياء والأصفياء . واذا كان الميثاق المكتوب قد اعطي مرة من جانب الله ، فان الميثاق الحي معطى كامكانية محضة ، يستطيع كل تقي أن يدخل فيه . فاذا راعى الانسان الميثاق وحافظ عليه راعاه الله من جانبه واصطفاه[88] .

ثاني عشر : النظر والعمل .

ومن أهم التيارات في الفلسفة الحديثة تحويل المسيحية من مستوى النظر الى مستوى العمل ، فقد تحول الدين عند كانط من المعرفة الى الاخلاق ، وعند هيجل من العقائد الى التاريخ ، وعند سبينوزا من النظر الى العمل ، كما أصبح أساسه النظري يسيراً للغاية ، لا شأن له بالتعقيدات العقائدية التي لا نهاية لها[89] ، فتعاليم الكتاب عند سبينوزا يسيرة للغاية تدعو الى الطاعة ، وتعاليمه الالهية لها هدف عملي في الحياة اليومية . لذلك لم يكن للأنبياء ذكاء خارق للعادة ، بل كان لهم خيال خصب . ولهذا السبب أيضاً لم يذع الوحي أسراراً فلسفية ، بل أعطى أفكاراً سهلة للغاية ، طبقاً للآراء السابقة لكل مؤلف ، كما أعطى تعاليم يسهل ادراكها على كل فرد أياً كان . ولم يستعمل منهج الاستنباط ، بل أعطى بعض الحقائق للاعتقاد ، وأيدها بالتجربة وهي المعجزة ، واستعمل اسلوب التأثير في القلوب ، وتحريك النفوس . وإن كانت هناك صعوبة في فهم الكتاب ، فانها ترجع الى اللغة ، لا الى الموضوع ذاته ، خاصة وان الأنبياء قد دعوا كل الناس ، ولم يدعوا اللاهوتيين فحسب. وقد دعت هذه الظروف الى جعل الكتاب مجموعة من الحقائق اليسيرة التي يسهل على كل فرد ادراكها ، لا مجموعة من النظريات الفلسفية ، أو التأملات الميتافيزيقية الخالصة . لا يحتوي

---

(٨٨) نجد في القرآن وصفاً تفصيلياً وتحليلاً نهائياً لفكرة العهد او الميثاق .

(٨٩) تحويل الوحي من النظر إلى العمل يعتبر أكبر رد فعل على اللاهوت النظري الذي يتصور ان الدين هو مجموعة من العقائد النظرية بها خطأ وصواب، وهو في الحقيقة لاهوت شيئي يتصور أن العقائد هي وقائع تاريخية حدثت بالفعل، فالتجريد يوقع في المادة لا محالة، والنقيض يؤدي إلى نقيضه، وقد كان موقف الصوفية المسلمين قديماً مماثلاً لهذا الموقف؛ إذ انهم يعتبرون الوحي أساساً عملاً وليس نظراً وطريقة وليس حقيقة نظرية (الغزالي: المنقذ من الضلال) فالتصوف من علوم العمل. وقد جعل ابن رشد العمليات من باب اليقين في حين أن النظريات قد يدخل اليها الظن. ابن رشد: فصل المقال ص ١٨ .

الكتاب على أي سر فلسفي ، وكل ما يدعيه البعض من أسرار إن هي الا تفسيرات حولت الدين الى أكاديمية للجدل والمناقشة ، وتقنين لنظريات الوثنيين التي يرجع أغلبها الى أفلاطون وأرسطو . فالكتاب لديهم هو الجامع لكل علم ممكن . والحقيقة ان الكتاب لا يحتوي على أية عقيدة فلسفية خالصة ، بل على بعض الأفكار السهلة ، وذلك لأن غرض الكتاب ليس اعطاءنا معرفة علمية بل دعوتنا الى الطاعة ورفض العصيان ، وطاعة الله في حب الجار ، ولا يتطلب الكتاب أية معرفة أخرى الا ما يحث فيها على الطاعة . لذلك يجب فصل كل ما عداها عن الدين ، واخراجه منه ، لأنه لا يتعدى كونه أراء ظنية ، لا يمكن ادراكها بالنور الفطري ، وكل ادعاء بحاجتنا الى نور يفوق الطبيعة حتى يمكننا ادراكها هو ادعاء كاذب ، لأنه لا يوجد نور يفوق الطبيعة ولا يوجد نور سوى النور الفطري .

ان معرفة عقلية ، وهي المعرفة الصحيحة ، لم تعط كل المؤمنين ، في حين أن الطاعة قد دعي الجميع اليها . لم يطلب الأنبياء من المؤمنين إلا معرفة العدل والاحسان ، وهو ما يثبته الكتاب نفسه ، اذ لم يعرف العبرانيون ماهية الله ، بل عرفوا آثاره ، وهو ما يدل عليه لفظ « يهوه » الذي يشير الى صلة الله بمخلوقاته ، ولم يعرف صفاته معرفة عقلية خالصة الا الخاصة . فالناس سواء في الطاعة ، ولكنهم يختلفون في الحكمة ، لذلك لم يطلب الأنبياء من الناس الا العدل والاحسان ، أي الصفات التي يمكن أن تكون قواعد للسلوك في حياتهم العملية ، وهذا واضح بنص الكتاب ، فالله عادل ورحيم على الاطلاق ، وهو نموذج الحياة الصحيحة . لم يعط الكتاب تعريفاً للكتاب أو تعريفا لله الا ما يبغي حياة الفضيلة . ننتهي اذن الى النتيجة الأتية : ان المعرفة العقلية تعطينا طبيعة الله في ذاته ، ولكن لا يمكن أخذ هذه الطبيعة كقاعدة للسلوك في الحياة . لذلك لم تكن هذه المعرفة العقلية شرطاً من شروط الايمان ، بل يستطيع الناس أن يخطئوا في هذه المعرفة دون أن ينقص ذلك من ايمانهم شيئا . ولا حرج أن يتكيف تصورنا لله حسب أحكام الأنبياء السابقة ومعتقداتهم ، ولا حرج أيضاً في اللجوء الى التشبيه ، فهو وسيلة ادراك الجمهور بالخيال ، اذ لا يستطيع التنزيه الا الخاصة ، عن طريق المعرفة العقلية . فقد نسب الكتاب الى الله اليد والعين والاذن ، ووصفه كقاض يقطن في السماء ، ويستوي على عرش ملكي والمسيح على يمينه ، كل ذلك طبقاً لعقلية العامة ، فالكتاب لا يهدف الى اعطاء العلم بل يدعو للطاعة . ولا يجوز الالتجاء

الى التفسير المجازي كما يفعل اللاهوتيون ، بل يجب أن يؤمن الجمهور ايمانا حرفياً بالصور الذهنية ، والا لفسر كل ما يتعارض مع الكتاب تفسيراً مجازياً ، وكأن الوحي لم يرسل للجمهور العريض ، بل للخاصة وحدهم . خلاصة القول أن الايمان مرهون بالعمل لا بالنظر[٩٠] وأنه يكون صادقاً بقدر ما يحث صاحبه على الطاعة ويمنعه من العصيان ، وأنه يكون كاذبا بقدر ما يدفع صاحبه الى العصيان ، وأن العمل الصادق مهما كان قائما على نظريات غير صحيحة في طبيعة الله ، أفضل من العمل الكاذب مهما كان قائماً على نظريات صحيحة فيه .

كل انسان اذن حر في أن يؤمن بما يشاء ، وأن يكيف ايمانه حسب معتقداته وارائه كما يريد ، وعليه ألا يمنع الآخرين من أن يكونوا كذلك . فهناك فرق بين الايمان والعقل ، أو بين الدين والفلسفة ، الايمان يؤدي الى الطاعة ، والعقل الى الحقيقة النظرية . لم يحاول موسى اقناع العبرانيين بالطرق العقلية ، بل ربطهم بعهد وبقسم ، فارتبطوا بدين الشكر والعرفان بالجميل . دعاهم موسى لطاعة الشريعة حتى ينالوا هذا الجزاء ، وإلا وقعوا تحت طائلة العقاب . ولما كانت هذه الوسائل التي لا تساعد في الحصول على المعرفة لا تحث أيضاً على الطاعة بطريقة سليمة ، دعا الانجيل الى الايمان ، واعتبر الطاعة جوهره ، فاذا تلخصت الشريعة كلها في حب الجار يصبح الانسان مطيعاً وسعيداً اذا أحب جاره كحبه لنفسه ، ويصبح عاصياً شقياً اذا ما خالف ذلك . فلم يكتب الكتاب للعلماء بل لجميع الناس ، ولم يأمرنا الكتاب الا بمعرفة أقل ما يلزم للطاعة ، وهو حب الجار . هذه الوصية هي القاعدة الوحيدة للايمان الشامل التي يجب أن تحدد عقائد الايمان الأخرى . وحتى لا نقع في المغالاة ، ونعتقد بأي شيء مهما كان ، ما دام مؤدياً للطاعة ، هناك حد أدنى لتعريف الايمان بأنه الحصول على بعض الأفكار عن الله التي تؤدي الى الطاعة ، وأن غيابها يؤدي الى العصيان ، ويكون المطيع حقاً هو من يعتنق هذه الأفكار . وينتج عن هذا التعريف نتيجتان :

---

(٩٠) يعطي سبينوزا الأولوية المطلقة للعمل على النظر ويعد بهذا أحد رواد الفلسفة الحديثة مثل كانط وخاصة ماركس في ملاحظاته على فيورباخ، يقول ماركس في الملاحظة الثانية : «يجب ان يبرهن الانسان على الحقيقة في العمل» ويقول أيضاً في الملاحظة الثامنة : «الحياة الاجتماعية في جوهرها حياة عملية».

Marx: Thèses sur Feuerbach, pp. 51 - 53, Ed. Sociales, Paris, 1966. (Dans, F. Engels: L. Feuerbach et la Fin de la philosophie classique allemande).

(أ) يؤدي الايمان الى الخلاص، لأنه يحث على الطاعة، لا لأنه ايمان في ذاته، فالايمان بدون عمل مائت.

(ب) يكون المطيع هو صاحب الايمان الصادق، وهو الايمان الذي يعطيه الخلاص.

فاذا حسنت الافعال فلا يهم بعد ذلك بعدها عن العقائد، واذا قبحت الافعال فلا يهم حينئذ قربها من العقائد، ولن يعرف العدل والاحسان الا بمشاركتنا فيها، ويكون أعداء المسيح حقاً هم الذين يضطهدون من يمارسون العدل والاحسان، ويخالفونهم في مضمون الايمان. فالايمان يتطلب عملا صادقاً أكثر مما يتطلب عقائد صحيحة ولا يهم مطلقا أن تكون العقائد باطلة لو كانت تؤدي الى العدل والاحسان، يكفي ألا يعرف من يؤمن بها أنها باطلة، ولا يرجع خطأ الناس في الكتاب لجهلهم به، بل لعصيانهم له، ويرجع تصورهم الصحيح له لطاعتهم اياه[٩١].

ويمكن استنتاج بعض العقائد من مبدأ الايمان الشامل، وهو حب الجار، وهي ليست عقائد نظرية بقدر ما هي مبادىء تحث على الطاعة، مبادىء يحياها القلب في حبه للجار، وبذلك يكون الله في الانسان، والانسان في الله. فاذا اختلف الناس في تصورهم لعقائد الايمان، فانهم يتفقون على هذا المبدأ الشامل الذي تعتنقه الانسانية جمعاء، بعيداً عن الصراع على العقائد والجدل والمهاترات داخل الكنائس، ويحتوي هذا المبدأ الشامل على الحد الأدنى من الايمان، وهو يشمل سبع نقاط، تكون دينا عاماً شاملاً يصدر عن العقل، ويتفق مع الطبيعة ويحث على الخير، وهذه النقاط هي:

١ - يوجد اله خير ورحيم على الاطلاق، نموذج الحياة الحقة، يجب معرفته والايمان

---

(٩١) في الفلسفة الحديثة نجد باستمرار هذا التيار الذي يعطي الأولوية للعمل على النظر والذي ظهر بوضوح عند ماركس في دعاويه على فيورباخ وكذلك عند لسنج في مسرحيته «ناتان الحكيم» (كان لناتان ابناء ثلاثة وخاتم واحد، ثم صنع خاتمين مزيفين وأعطى الخواتم الثلاثة أبنائه الثلاثة على ان يعتقد كل منهم أنه حصل على الخاتم الصحيح وأن يسلك في حياته طبقاً لاعتقاده). ونجد هذا التيار أيضاً واضحاً في القرآن «وأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض» (الرعد: ١٧) وكذلك الأحاديث الكثيرة حول أولوية العمل على النظر مثل، والله لو اعتقد أحدكم في حجر على أن ينفعه لنفعه، أو عندما سئل الرسول (ص) عن يوم الساعة فقال: ما أعددت له (رواه البخاري ومسلم).

به من أجل طاعته ، والتصديق به كحكم عدل .

٢ - يوجد اله واحد جدير بالتبجيل والعظمة والمحبة .

٣ - حاضر في كل زمان ومكان ويرعى كل شيء ، لا تخفى عليه خافية وهو الموجود الكامل .

٤ - يسيطر على كل شيء ويسير كل شيء ، لا عن قهر ، بل بمشيئته المطلقة وبفضله ، يطيعه كل فرد ، وهو لا يطيع أحداً .

٥ - عبادته في طاعته التي تتم بممارسة العدل والاحسان أي حب الجار .

٦ - يتم الخلاص للمطيعين وحدهم الذين يمارسون الطاعة في حياتهم ، ويضيع من يتبعون الشهوات ، ويسيرون وراء الأهواء .

٧ - يغفر للتائبين ذنوبهم ، فكل بني آدم خطاءون ، وخير الخطائين التوابون .

ولا يهم بعد ذلك أن يكون الله روحاً ، أو ناراً ، أو نوراً ، أو فكراً ، كما لا شأن لنا بالعلم الالهي الصادر عن ماهيته ، أو بالقدرة الالهية ، أو بأثره على الحرية ، والضرورة في طبيعته ، وإلا لتعرض ايماننا للخطر . فليتصور كل انسان هذه الامور حسب عقليته الخاصة بشرط أن يكون ايمانه صادقاً ، فمقياس الايمان هو صدقه لا حقيقته ، ومن يعطي أفضل الحجج لا يكون بالضرورة أفضل المؤمنين ، ولا يدرك أهمية ذلك إلا من يفكر في المصلحة العامة . لا يهمنا اذن أن يكون الصوت الذي سمعه موسى على جبل سينا حقيقياً أم زائفاً ، فليس لدينا يقين رياضي على ذلك ، يكفي أن يثير هذا الصوت فينا اعجاباً بالله اذا لم يقصد الله بهذا الصوت الكشف عن ماهيته وصفاته[٩٢] .

---

(٩٢) الله هنا وظيفة شعورية، فوجود الله هو بناء الشعور على نحو معين. فالله ليس ماهية كما هو الحال عند أفلاطون والمسيحية الافلاطونية، وليس وجوداً كما هو الحال عند أرسطو والمسيحية الأرسطية، وليس مطلباً للنفس كما هو الحال عند كانط وفشته بل هو وظيفة شعورية.

ثالث عشر : العقل واللاهوت .

وقبل أن ينتقل سبينوزا الى الجزء السياسي في الرسالة ، يتناول آخر مشكلة في الجزء اللاهوتي ، وهو الصلة بين العقل واللاهوت ، وهي المشكلة التقليدية في فلسفات الأديان والتفكير الديني بوجه عام ، مشكلة الصلة بين الفلسفة والدين ، أو بين العقل والايمان . ولكن سبينوزا لا يتحدث عن الدين والايمان . ما دامت مهمة الدين والايمان هي الحث على الطاعة من أجل حب الجار ، وممارسة العدل والاحسان .

يرى سبينوزا أنه لا توجد أية صلة بين العقل والايمان ، أو بين الفلسفة والدين ، أو كما يقول هو ، بين العقل والفلسفة من ناحية وبين الايمان واللاهوت من ناحية أخرى ؛ اذ يقوم كل علم ، سواء الفلسفة أو اللاهوت ، على مبادىء مختلفة اختلافاً جذرياً عن المبادىء التي يقوم عليها العلم الآخر ، فغاية الفلسفة الحقيقة ، وغاية الايمان الطاعة . تقوم الفلسفة على مبادىء وأفكار صحيحة ، وتستمد من الطبيعة وحدها ، وتعرف بالنور الفطري ، ويقوم الايمان على التاريخ وفقه اللغة ، ويستمد من الكتاب وحده ، ويعرف بالوحي . أسلوب الفلسفة هو العقل الذي يدرك الأشياء على ما هي عليه ، وأسلوب الايمان هو التخيل الذي يبغي التأثير في النفوس . ولذلك يترك الايمان لكل فرد الحرية في أن يتفلسف كما يشاء ، حتى في موضوع العقائد ، ولا يدين الا من يحث الآخرين على العصيان والكراهية والجدل والغضب ، ولا يثني الا على من يحث على ممارسة العدل والاحسان على قدر عقولهم .

ولكن هناك مشكلة زائفة يعرض لها الباحثون لأنهم لا يفرقون بين الفلسفة واللاهوت ، ويصوغونها على النحو الآتي : هل الكتاب تابع للعقل أم العقل تابع للكتاب ؟ وبعبارة أخرى : هل يجب توفيق الكتاب طبقاً للعقل أو توفيق العقل طبقاً للكتاب ؟

والذين ينكرون يقين العقل مثل الشكاك ، يتبنون النظرية الثانية التي تجعل العقل تابعاً للكتاب ، أو التي توفق العقل طبقاً للكتاب ، والذين يؤمنون بيقين العقل ويتطرفون فيه مثل القطعيون . يتبنون النظرية الأولى التي تجعل الكتاب تابعاً للعقل ، أو التي توفق الكتاب طبقاً للعقل . ويرى سبينوزا أن كلتا النظريتين خاطئة ، فكلتاهما تزيف العقل والكتاب . فالكتاب لا يعلم الأفكار والفلسفة ، بل يدعو الى الايمان الصادق ، وقد تكيف حسب العقلية الشعبية وأحكامها السابقة . فاذا جعلنا الفلسفة في خدمة اللاهوت ، ووفقنا العقل

مع الكتاب اضطررنا الى قبول الأحكام السابقة للعصور الماضية على أنها حقائق الهية ، واذا وفقنا الكتاب مع العقل نسبنا الى الأنبياء عن غير حق أشياء لم يقصدوها ولم يحلموا بها ، وفسرنا أقوالهم تفسيراً خاطئاً ، وكلتا النظريتين خاطئة ، الأولى لإغفالها العقل ، والثانية لاعتمادها على العقل .

ويمثل يهوذا البكار الاتجاه الذي يريد أن يجعل العقل خادماً للكتاب ، وخاضعاً له كلية . وقد أراد البكار تجنب خطأ الاتجاه المضاد الذي يجعل الكتاب خادماً للعقل ، وخاضعاً له ، هذا الاتجاه الذي يمثله موسى بن ميمون ، ولكنه وقع في الخطأ المضاد . يرى البكار أنه لا ينبغي تأويل أي نص من الكتاب تفسيراً مجازياً ، بحجة أن المعنى الحرفي يعارض العقل ، في حين أنه يجوز التأويل اذا ما عارض النص الكتاب نفسه أي اذا ما عارض العقائد التي يدعو اليها الكتاب . ويضع البكار القاعدة التالية : يجب قبول كل ما يدعو اليه الكتاب من عقائد وتؤكده النصوص الصريحة على أنه حق ، بناء على سلطة الكتاب وحده . ومن حيث المبدأ ، لا يوجد في الكتاب تعارض بين العقائد ، بل قد يوجد في نتائجها فحسب ، وذلك لأن تعبيرات الكتاب تتضمن في بعض الأحيان عكس ما توحي به عادة . هذا النوع من النصوص فقط يمكن تفسيره تفسيراً مجازياً ، ابتداء من النصوص الأخرى . مثلاً تشير بعض نصوص الكتاب الى تعدد الآلهة ، في حين أن الكتاب كله يشير الى وحدانية الله . لذلك يمكن تفسير النصوص الأولى تفسيراً مجازياً . كما تعزو بعض نصوص الكتاب الحسية الى الله ، في حين أن الكتاب كله ينفيها ، ومن ثم يمكن تفسير الكتاب بالكتاب ، ولكنه يخطىء عندما يتحول الى هدم للعقل . صحيح أنه يجب تفسير الكتاب بالكتاب عندما نريد فهم معنى النص ، ولكننا اذا فهمنا معناه يمكننا بعد ذلك اصدار حكم العقل على هذا المعنى ، حتى يتسنى لنا قبوله أو رفضه ، نتساءل اذن : هل يجب خضوع العقل كلية الى الكتاب اذا ما عارض العقل الكتاب ؟ هل يكون هذا الخضوع خضوعاً عاقلاً أم أعمى ؟ اذا كان الخضوع خضوعاً أعمى ، كما هو الحال عند البكار ، نكون حمقى لأننا لا نعتمد على حكم العقل ، أما إذا كان خضوعاً عاقلاً فاننا في هذه الحال نعتمد على العقل في فهمنا للكتاب ، وهو ما يبغيه البكار(٩٣) .

---

(٩٣) يشبه موقف البكار موقف الحشوية في تراثنا القديم أو موقف أهل الظاهر؛ فقد قالت الحشوية بأن طريق معرفة

ولكن كيف يخضع العقل ، هذه الهبة الرائعة ، وهذا النور الالهي ، الى حرف مائت خاضع للزيف الانساني ؟ هل يقتضي الدفاع عن الايمان بالضرورة الى الغاء العقل ؟ ان نهج البكار يجعلنا نخاف من الكتاب ، لا أن نثق فيه ، لأنه يدعونا الى ترك العقل ، وأن نقبل على أنه حق ما يثبته الكتاب ، وأن نرفض على أنه باطل ما ينفيه الكتاب ، والكتاب نفسه لا يثبت أو ينفي إلا ما تثبته أو تنفيه النصوص . ولكن الكتاب أسفار عديدة ، كتبت في مناسبات مختلفة ، وفي عصور متعاقبة ، لجماهير مختلفة ولغايات متباينة . لذلك يجب اثبات أن النصوص قد وصلت الينا حرفياً دون تبديل أو تحريف ، كما يجب أن نبحث عن قرينة تثبت صدق التفسير المجازي ، في حالة تعارض النصوص . وهناك كثير من نصوص الكتاب تعارض العقل معارضة صريحة . فكيف يكون الله غيوراً ؟ وكيف يكون جسماً في مكان وزمان ؟ إن العقل وحده هو الذي يمكنه اثبات صحة هذه الآيات أو كذبها . والتعارض في النصوص تعارض حقيقي لا تعارض ظاهري كما يقول البكار . فالله نار تعارض الله لا يشابه الأشياء الحسية ، كلاهما قضيتان كليتان متناقضتان ، تثبت الأولى ما تنفيه الثانية .

أما ابن ميمون فهو أول الفريسيين الذي أراد توفيق الكتاب طبقاً للعقل . ولا يفيض سبينوزا في عرض منهج ابن ميمون لأنه في النهاية منهج سبينوزا نفسه ، دون أن يتبناه صراحة . لقد أفاض سبينوزا في عرض منهج البكار وتفنيده لأن سبينوزا يرفضه صراحة في حين أنه يوحي بأنه يرفض منهج ابن ميمون مع أنه يقبله ضمناً ويقصره على الفيلسوف دون العامة(٩٤) .

= وجود الله هو السمع لا العقل، وقد اعتبرها ابن رشد فرقة ضالة (مناهج الأدلة ص ٢٣٤) ومن ثم يؤمنون بالنص الحرفي كما هو دون تأويل فيثبتون الصفات الحسية لله ويجوزون رؤية الله في الآخرة. (الشهرستاني، الملل والنحل جـ ٢ ص ٣ ـ ٢٣). وذهبت الظاهرية التي أسسها داوود بن علي الاصفهاني الظاهري إلى التمسك بظواهر النصوص وإلى انكار الرأي والقياس والتعليل. ويقول ابن حزم: «فوالله تعالى يجب حمله على ظاهره ما لم يمنع من حمله على ظاهره نص آخر أو اجماع أو ضرورة حس» (الفصل جـ ٢ ص ١١٤).

(٩٤) يشبه موقف ابن ميمون موقف المعتزلة والفلاسفة من جواز التأويل واعتبار العقل اساساً للنقل. يستطيع الوصول إلى معرفة الله واثبات وجوده ووحدانيته فالأشياء حسنة وقبيحة في ذاتها، وما الوحي إلا لطف من الله بالعباد أو امتحان لهم واختبار يقول الشهرستاني: «واتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع والقبيح يجب معرفته بالعقل واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك وورود التكاليف الطاف للباري تعالى ارسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحاناً «ليهلك من هلك عن بينة ويحيي من حي عن بينة» (الأنفال: ٤٢) (الملل والنحل جـ ١ ص ٦٧ ـ ٦٨).

ينتهي سبينوزا الى رفض المنهجين ، فليس اللاهوت خادماً للعقل وليس العقل خادماً للاهوت ، بل لكل منهما ميدانه الخاص ، فميدان العقل الحكمة ، وميدان اللاهوت الايمان الصادق والطاعة . ليس من شأن العقل أن يقرر حصول الناس على السعادة بالطاعة ، وليس من شأن الايمان الصادق أن يقلل من العقل ، أو أن يعظم من شأنه .

ومع ذلك يستطيع العقل أن يفهم العقائد من حيث صحتها أو كذبها فهو النور الفطري الذي يحمي الذهن من الوقوع في الخطأ والأوهام والأحلام ، وبهذا المعنى يكون الوحي متفقاً مع العقل في موضوعه ، وهو الحقيقة ، وفي غايته وهي السعادة ، وعلى هذا النحو ، يمكن للاهوت مخاطبة البشر جميعاً باعتباره علماً شاملاً .

ولا تخضع هذه العقيدة اللاهوتية ، خلاص البشرية بالطاعة ، الى النور الفطري كما لم يبرهن عليها أحد بالأدلة ، وذلك لأن الوحي يتصف بالضرورة المطلقة ، والبرهان الوحيد عليها هو اليقين الخلقي ، وهو يقين الأنبياء أنفسهم القائم على الأسس الثلاثية : الخيال الخصب ، اجراء المعجزات ، ميلهم الطبيعي للعدل والخير . يقين النبي يقوم على الأساس الأول وهو الخيال الخصيب ، ويقين سائر البشر يقوم على الأساسين الآخرين[٩٥] .

وتتفق التعاليم الخلقية بطبيعتها مع العقل ، لأننا نسمع صوت الله وكلامه فينا ، والدعوة الخلقية ليست موضوع تحريف أو تبديل . فمن يظن أن هناك تعارضاً أساسياً بين الفلسفة واللاهوت ، وأنه يجب افساح أحدهما مجالاً للآخر ، فانه يريد برهاناً رياضياً للاهوت ، وينتهي الى انكار يقين العقل نفسه ، لأنه يزعزع الثقة بالعقل ، ويضعف ايمانه بالكتاب .

وهناك فريق آخر يلجأ الى شهادة الباطنية للروح القدس ، ويدعي أنها كافية ، وتغني عن استخدام العقل ، لأن العقل لا يستخدم الا في الجدل من أجل اقناع الملحدين ، كما

---

(٩٥) يتفق سبينوزا هنا مع الفلاسفة المسلمين في تصورهم للنبوة على انها اتصال بين مخيلة النبي والعقل الفعال. وبصرف النظر عن مدى الأثر الذي يمكن أن نجده للفلاسفة المسلمين على سبينوزا فإن المسلمين وسبينوزا معاً من أنصار الحقيقة المزدوجة Double - Vérité الأولى للعامة تعتمد على الخيال والثانية للخاصة يمكن الوصول اليها بالعقل.

فعل بسكال في الخطرات ، ويخطىء هـذا الفريق لأن الـروح القدس لا تعـطي الا الأفعال الخيرة ، ولا تعطي أي يقين عقلي أو نظري خالص ، فتلك مهمة العقل وحده(٩٦) .

رابع عشر : حق المواطن وحق السلطة .

كانت الغاية من التفرقة بين الفلسفة واللاهوت اثبات حرية التفلسف . والآن ، كيف تتحقق هذه الحرية في موقف معين او تمارس في جماعة معينة ؟ كيف يكون المواطنون احراراً في الدولة ؟ ما حق المواطن وما حق السلطة ؟

-حق المواطن هو حق الفرد الطبيعي الذي يشمل كـل ما تستطيعه طبيعته . فالفرد موجود طبيعي يعيش في الطبيعة . لذلك لا يتحدد الحق الطبيعي للفرد بالعقل بل بـالرغبة والقدرة . فالقانون الطبيعي لا يمنع من أي فعل ، وغايته الوحيدة هي مصلحة الفرد والإبقاء عليه ، وتحتم هذه الضرورة عليه سائر أفعاله . ولا يمكن أن تخضع الطبيعة لقوانين العقل ، فما يحسنه العقل ربما لا يكون حسنا في الطبيعة ، وما قد يقبحه العقل ربما لا يكون قبيحاً في الطبيعة(٩٧) .

ولكن مما لا شك فيه أن البشرية تود أن تعيش وفقاً للعقل حتى تعيش في سلام . لذلك وجب أن يتعاون الأفراد فيما بينهم ، وبالتالي أصبح الحق الذي يتمتع به كل فرد حقاً اجتماعياً تحدده ارادة الجميع لا ارادة الأفراد . وهكذا نشأ العقد الاجتماعي طبقاً لقانون طبيعي وهو الرغبة ، أي رفض الخير القليل من أجل خير أعظم ، وقبول شر قليل من أجل تجنب شر أعظم ، وبعبارة أخرى الرغبة في أعظم الخيرين وأهون الشرين . فهذا قانون طبيعي أو حقيقة أبدية في الطبيعة الانسانية . لذلك يسمح لي الحق الطبيعي أن أخلف الوعد اذا رأيت

---

٩٦) يرفض سبينوزا شهادة الروح الباطنية كما هو الحال عند الصوفية، وهي الشهادة التي تؤدي إلى تأويلات لا يقبلها العقل. فمع أن سبينوزا يؤيد التأويل العقلي كما هو الحال عند الفلاسفة المسلمين الا انه يرفض التأويل الباطني الصوفي لأنه وقوع في الخرافة، وبالتالي يرفض سبينوزا القبالة اليهودية التي تمثل الاتجاه الباطني في الدين اليهودي.

(٩٧) يلاحظ ان الطبيعة هنا لها معنى خلقي تقليدي، وهو المعنى المعتاد للعقل. فالطبيعة ترمز للشهوات والأهواء والانفعالات، وهو المعنى الذي استمر عند هيجل. والحقيقة ان الطبيعة متفقة مع العقل. فالعقل هو النور الطبيعي أو الفطري لأن الطبيعة هي الفطرة. والعيش وفقاً للعقل هو عيش وفقاً للطبيعة كما كان الحال عند الرواقيين قديماً. يعطي سبينوزا الطبيعة هنا معنى متطهراً.

في هذا الوعد خيراً أقل وشراً أعظم ، دون أن يكون في ذلك إضرار بمصلحة الغير . فالجماعة هي التي تمثل المصلحة العامة والضرورة المطلقة التي تمنع كل صورة من صور الخداع . غاية العقد اذن هي تحويل الفرد من العيش وفقاً للطبيعة (أي وفقا للشهوة) الى العيش وفقاً للعقل ، فيصبح العقل موجهاً لسلوك الفرد ، ولا يعامل الفرد الآخرين الا كما يجب أن يعامل نفسه ، ويدافع عن حق الآخرين كما يدافع عن حقه .

وتتكون الجماعة الانسانية اذا ما فوض كل فرد حقه كاملاً الى هذه الجماعة التي يكون لها السلطة المطلقة والتي تجب لها الطاعة طوعاً أو كراهية ـ باختيار حر أو خوفاً من العقاب[٩٨] . وهذا هو النظام الديمقراطي .

فالديمقراطية تنشأ من اجتماع الناس ويكون لهم حق مطلق على ما في قدرتهم . لذلك لا تطيع السلطة العليا الممثلة لهم أي قانون ، بل يجب على الجميع طاعتها لأنها تمثل الجميع بعد أن فوّضوا لها حقهم ضمناً أو صراحة . ويجب على الجميع طاعتها إمّا بالضرورة أو طبقاً للعقل . كما يجب طاعة الدولة في قوانينها المتناقضة وذلك طبقاً لمبدأ اختيار أهون الشرين[٩٩] . ولا تنبغي الطاعة لفرد آخر والا نشأت الدكتاتورية بل تجب الطاعة للسلطة التي فوض لها الجميع حقوقهم . لذلك تصدر القوانين للمصلحة العامة ، ومن المستحيل أن تجتمع الغالبية العظمى على ضلال . وتقوم السلطة بحماية الناس وبرعاية العقد الذي به ينتقل الناس من العيش وفقاً للطبيعة الى العيش وفقاً للعقل . ولا يعني دخول الناس في العقد الاجتماعي وطاعتهم للسلطة الممثلة لهم وقوعهم في العبودية ؛ فالعبد هو عبد الشهوة أو عبد الغير ، في حين أن العقد الاجتماعي يحرر الأفراد من الشهوة ، لأنهم يعيشون طبقاً للعقل ،

= انظر مقالنا: «محاضرات في فلسفة الدين لهيجل» ضمن «في الفكر الغربي المعاصر»، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢ .

(٩٨) ما دامت الجماعة الانسانية قد تم تكوينها بموجب العقد الاجتماعي فإنها قد تمت برضاء الأفراد الذين فوضوا حقهم للسلطة، ومن ثم فهم يطيعون القوانين طوعاً لا كراهية وباختيار حر لا خوفاً من العقاب إلا إذا كنا في نطاق الجماعة العبرانية عندما فوض العبرانيون حقهم لموسى الذي فرض عليهم بعد ذلك القوانين كراهية وتهديداً لهم بالعقاب. ولكن محكم موسى للعبرانيين كان ثيوقراطياً وليس ديموقراطياً.

(٩٩) لا ننس أن طاعة الأفراد للسلطة مشروطة بتنفيذ السلطة لبنود العقد الاجتماعي لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. ويحق للأفراد الثورة على السلطة لو كانت غير ممثلة لهم، أو لو كانت ممثلة لهم ثم أخلت بهذا التمثيل. فالسلطة هي مجموع إرادات الأفراد وليست مستقلة عنهم.

ويحررهم من الغير لأنهم يعيشون في نظام ديمقراطي . لذلك كان النظام الديمقراطي أفضل الأنظمة لأن الفرد يعيش فيه حراً في مجتمع منظم .

وبناء على هذا يمكن وضع بعض التعريفات . فانتهاك القانون هو الإضرار بأحد المواطنين ، عمداً أو عن غير عمد ، بمواطن آخر ، أي أنه يتم بين الأفراد لا بين الدولة والأفراد ، فالدولة ممثلة لسلطة الجميع . واذا خرجت الدولة على الدستور فانها تخرج عن تمثيلها لحقوق الآخرين . أما العدالة فهي اعطاء كل ذي حق حقه طبقاً للقانون الوضعي ويكون الظلم هو رفض اعطاء الحق أهله . وجريمة الطعن في السيادة لا يقوم بها الا الرعايا نظراً للعقد الذي فوضوا به سلطتهم الى الدولة ، وتقع الجريمة عندما يحاول أحد الرعايا الاستيلاء على السلطة أو تفويض السلطة الى فرد آخر في ظروف معينة[١٠٠] . والحلف هو تعهد أحد الدولتين بعدم الحاق الضرر بالدولة الأخرى وبمساعدتها عند الحاجة ، ولكن تبقى كل دولة حرة مستقلة . ويبقى الحلف طالما بقيت المصلحة الداعية له . فاذا انتفت المصلحة انفضّ الحلف . فشرط بقاء الحلف هو تحقيق المصلحة والا نقض من طرف واحد . ولا يمنع الحلف من أن يقوم أحد الطرفين بزيادة قوته . والعدو هو من يرفض سلطة الدولة أو حلفها أو أن يكون أحد رعاياها . والعداوة السياسية واقعة قانونية لا انفعالية .

ولكن ما صلة القانون الوضعي بالقانون الإلهي ؟ إن العيش وفقاً للطبيعة سابق على العيش وفقا لوصايا الدين ، فلم تأمر الطبيعة بطاعة الله ولم يأمر العقل بذلك أيضاً . ولا يبدأ القانون الإلهي الا بعد الوحي وبعد أمر الطاعة[١٠١] .

---

(١٠٠) الطعن في السيادة لا يكون جريمة إذا كانت السيادة خارجة على العقد الاجتماعي . ولكن يجوز للأفراد أو لأحد الأفراد الاستيلاء على السلطة إذا ما خرجت على حقوق الأفراد التي تمثلها.

(١٠١) يبدو هذا الموقف مخالفاً لموقف المعتزلة والفلاسفة معاً، إذ ان التعبد عند المعتزلة يتم عقلاً حتى قبل حدوث الوحي ، كما ان العقل عند الفلاسفة يمكنه الوصول إلى حقائق الوحي . ولكن سبينوزا يتحدث هنا عن الشرائع أو القوانين التي لا يمكن الوصول إليها إلا بالوحي ، لأن النور الفطري يمكنه الوصول إلى الحقائق الأبدية أما الشرائع فهي وقتية لزمن معين ولشعب معين . شريعة العقل وحدها وهي شريعة العدل والاحسان هي الشريعة العامة التي لا يحتاج العقل فيها إلى وحي . وعند الأصوليين العقل قبل الوحي في حالة البراءة الأصلية أي ان كل شيء قبل الوحي في وضع محايد خارج نطاق الحلال والحرام (الا أصول الفقه الاعتزالي الذي يجعل التعبد بالعقل قبل الوحي) .

ولا تسمع الدولة أمر أحد ولا تطيع أحداً الا النبي شاهد الله لأن الدولة لا تطيع الا الله وحده[١٠٢] . وهي حرة في أن تطيع القانون الالهي أم تعصيه لأن القانون الوضعي أو الطبيعي لا يعارض في ذلك[١٠٣] .

ولكن ماذا يفعل الفرد اذا أمرته الدولة بما يعارض طاعته لله ؟ هل يطيع الله أم يطيع الدولة ؟ يجيب سبينوزا على ذلك بأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق . ولكن خشية أن يفسر كل فرد وصايا الدين على هواه ويأخذ ذلك ذريعة لعصيان قوانين الدولة ، فعلى الدولة أن تضع تشريعاً للمحافظة على الدين ، خاصة وأن الله يأمر بطاعة القوانين الوضعية[١٠٤] .

---

(١٠٢) يوحي هذا المعنى عند سبينوزا انه من انصار الحكم الآلهي ، والحقيقة ان سبينوزا يعتبر ان الحكم الآلهي كان ملائماً لفترة معينة وهي فترة موسى في تاريخ العبرانيين وكان موسى ممثلاً لله . فالدولة بهذا المعنى لها حاكم الهي ، نائب عن الله . ولكن النظام الأمثل للجماعة هو النظام الديموقراطي الذي يعبر فيه كل فرد عن رأيه بحرية تامة دون تدخل السلطة والذي تكون السلطة فيه معبرة عن ارادات الأفراد . فالحاكمية لارادة الجماعة لا لله أو لممثل له نبياً كان أو أميراً .

(١٠٣) يفرق سبينوزا بين قوانين ثلاثة : القانون الالهي والقانون الوضعي والقانون الطبيعي . فالقانون الالهي نوعان : الأول هو شريعة القلب أي قانون العدل والاحسان وهو القانون الشامل الذي يمكن ادراكه بالنور الفطري ، والثاني هي شريعة الناموس أي مجموعة الشرائع التي تميز بها شعب معين في زمان ومكان معينين من أجل غاية معينة وهي الحفاظ على مصلحة الدولة والابقاء على خصائص تميز الشعب عن غيره . (يمكننا ان نتساءل أيضاً إلى أي حد تحافظ الشعائر والطقوس ، وهي أفعال خارجية محضة ، على مصلحة الدولة؟) أما القانون الوضعي فهو شريعة الأنظمة الدنيوية التي قد تتفق أو تختلف مع شريعة الله بالمعنى الأول أو بالمعنى الثاني . والقانون الطبيعي ، هو ما تفرضه الطبيعة ، سواء كان متفقاً مع القانون الالهي أو الوضعي . والحقيقة ان القانون الآلهي والقانون الطبيعي شيء واحد ، فالطبيعة لا تفرض شيئاً لا يكون موجوداً في الوحي ، والوحي لا يكشف شيئاً لا يوجد في الطبيعة . ويكون صدق القانون الوضعي حينئذ هو تطابقه مع أحد القانونين السابقين : القانون الالهي أو القانون الطبيعي . فالدولة القائمة على أحد هذه القوانين الثلاثة تجد نفسها بالضرورة مطيعة للقانونين الآخرين .

(١٠٤) الموقف العام لسبينوزا هو عدم تدخل السلطات السياسية في الأمور النظرية حتى لا تمنع حرية الفكر أو تنتصر لرأي دون آخر . ويقصد سبينوزا بهذه العبارة ممارسة الدولة لسلطتها السياسية فحسب ولحفظ النظام ، ويعني بوضع الدولة بعض التشريعات للمحافظة على الدين أن تنص مثلاً على حرية العبادات وليس اكراه الناس في الدخول في دين أو في اعتناق عقيدة خاصة .

أما عبارة سبينوزا التي تفيد بأن الله يأمر بطاعة القوانين الوضعية فإنها لا تعني ما يروجه بعض المحافظين على الأوضاع القائمة والمناهضين لكل تغير وتقدم عن معنى آية ﴿وأطيعوا الله ورسوله وأولي الأمر منكم﴾ لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، فالحاكم والمحكومون معاً يخضعون لمبدأ واحد ويكون مقياس الطاعة هو الالتزام بهذا المبدأ .

فاذا وجد مؤمن في دولة وثنية مثلا فليس أمامه الا حلان : الأول رفض تفويض السلطة لها والتعرض للافناء التام ، والثاني تفويض السلطة لها والإبقاء على النفس وطاعة قوانين الدولة . ولا يستثنى من ذلك الا من وعده الله بتقديم العون له ضد الطاغية(١٠٥) .

خامس عشر : نشأة دولة العبرانيين وسقوطها .

ويطبق سبينوزا نظريته في العقد الاجتماعي على تاريخ العبرانيين(١٠٦) . فبعد خروج العبرانيين من مصر لم يخضعوا لدولة أجنبية ، بل أقاموا شريعة خاصة واحتلوا ما شاؤوا من الأرض . وللخروج من هذه الحالة الطبيعية فوّضوا حقهم الطبيعي الى الله نفسه ووعدوه بتنفيذ أوامره التي قررها في الوحي . وكان هذا الوعد بمثابة عقد اجتماعي ينشأ بين أفراد الجماعة الواحدة من أجل اختيار سلطة تمثل الجميع . وقد قام العبرانيون بهذا العقد بمحض اختيارهم ، وبذلك أصبح الله زعيمهم السياسي ، وأخذت دولتهم اسم مملكة الله . وكأن الله ملك العبرانيين ، وكأن أعداء العبرانيين أعداء الله ، واختلط التنظيم الديني بالتنظيم الوضعي ، وكانت مبادىء الايمان هي مجموعة من القوانين ، وكان الدين واجباً وطنياً . قامت دولة العبرانيين اذن على الحكم الالهي (التيوقراطي) . وكان جميع العبرانيين سواء أمام

---

(١٠٥) يقدم سبينوزا حلين: الأول هو الذي اختاره الحسين واستشهد من أجله، والثاني هو حال الأقليات ولكن سبينوزا يترك المجال مفتوحاً لحل ثالث وهو مقاومة الأوضاع عن طريق التنظيم السياسي الجديد الذي يقوده زعيم قائد أو نبي، هذا الحل الثالث يتفق مع الأول في عدم الاستسلام، ولكن يزيد عليه انه يتم له النجاح ويتفق مع الثاني في انه رضاء إلى حين ويزيد عليه أنه يثور عليه إذا تمت له عناصر الثورة.

(١٠٦) يعطي سبينوزا، هنا تفصيلات عديدة فيها يتعلق بتاريخ العبرانيين قد تبعدنا إلى حد ما عن جوهر نظريته في العقد الاجتماعي وعن رفضه لفكرة العبرانيين عن الميثاق. وقد دفعت هذه التفصيلات البعض إلى القول بأن سبينوزا كتب رسالته كأجزاء متفرقة ثم ضمها في عمل واحد. وكان هذا الجزء مخصصاً لتاريخ العبرانيين. ويمكننا نحن ان نتساءل: هل عرض سبينوزا هذا لتاريخ العبرانيين تطبيق لنظريته في العقد الاجتماعي أم ان نظريته هذه مستمدة من تاريخ العبرانيين؟ والحقيقة أنه لا يمكن اختيار أحد الاحتمالين، لأن كليهما صحيح. فنظرية سبينوزا عن العقد الاجتماعي مستمدة من تاريخ العبرانيين في عصر النشأة وفي نفس الوقت يستخدمها سبينوزا لتفسير القضاء على دولة العبرانيين وانهيار امبراطوريتهم.

والغاية النهائية من هذا الجزء السياسي من الرسالة هي تفنيد فكرة الشعب المختار وهدم فكرة الميثاق. فالرسالة كلها تهدف في حقيقة الأمر إلى تحقيق هذه الغاية السياسية. ويمكننا القول أيضاً أنه كان للدين وظيفة وهي المحافظة على مصلحة الشعب عن طريق الحكم الالهي. والآن يمكن تحقيق هذه الوظيفة عن طريق النظام الديموقراطي.

الله والقانون ، كان لهم جميعا نفس الحق في مخاطبة الله وتفسير القوانين والمشاركة في وظائف الدولة .

وفي العهد الثاني ، فوض الجميع لموسى حقهم في مخاطبة الله وتفسير القوانين ، وبذلك حكم موسى العبرانيين بدلا من الله حتى لقد اتهمه البعض باغتصاب السلطة . ولم يكن للشعب ، قبل موسى ، الحق في اختيار خليفته ، بل كان على موسى ، بمقتضى تفويض السلطة له تعيين الخليفة لتنظيم الدولة ومخاطبة الله ونسخ القوانين وأرسال المبعوثين وتعيين القضاة واختيار الخليفةتحول النظام إلى ملكية ضبقا للتعاليم الإلهية.
مما زاد من سلطة الرئيس وكان مصير الشعب معلقا به . وعندما ترك موسى الحكم خلف وراءه نظاما تيوقراطيا لا ملكيا أو ارستقراطيا . وأول ما قام به موسى هو بناء مسكن الله ، وقد قام الشعب بتكاليف البناء ، وعين اللاويين خداما له وعلى رأسهم هارون الذي أصبح فيما بعد خليفة لموسى ومفسرا للقوانين ومخاطبا لله ، دون أن تكون له سلطة تنفيذ القوانين . كما أبعد موسى اللاويين من الحياة السياسية الذين لم يكن لهم الحق ، كباقي الأسباط ، في ملكية الأرض للتعيش منها ، بعد أن كفل لهم باقي الأسباط ما يتعيشون منه ، للتفرغ لخدمة المعبد . ثانيا : أسس موسى جيشا من الأسباط الاثني عشر لغزو بلاد كنعان . ثم قسم الأراضي التي استولوا عليها اثني عشر قسما ، لكل سبط قسم . وعين لكل سبط رئيسا لتوزيع الأنصبة يعينه في ذلك كعب الأحبار ويشوع . وبعد أن عين يشوع رئيسا للجيش كان له الحق وحده في مخاطبة الله عندما تعرض له مسائل جديدة . ولكنه لم يكن وحده في المظلة كموسى ، بل كان عليه أن يتوسط لذلك بكعب الأحبار الذي كان له الحق وحده في مخاطبة الله ، ثم بعد ذلك يبلغها يشوع للشعب ويفرضها عليه ويتخذ الاجراءات الكفيلة بتنفيذها ، ويعين قواد الجيوش ، ويبعث الرسل ويقوم بشئون الحرب ، ولم يكن هناك تفكير فيمن يخلفه دون اختيار من الله كما تقتضي بذلك مصلحة الشعب . أما المشكلات الجزئية في الحرب فكان يقوم بحلها رؤساء الأسباط . أما الخدمة العسكرية فقد كانت واجبة على الجميع من العشرين حتى الستين ، وكان على الجنود قسم الولاء لله لا للقائد . ولذلك سمي الجيش « جيش الله » والله « اله الجيوش » . وفي المعارك الحاسمة كان تابوت العهد ينصب وسط الجيش حتى يدافع عنه الجميع .

وقد عين موسى موظفين لا رؤساء دولة لأنه لم يعط أحدا حق مخاطبة الله ، ولم يكن

لأي أحد سواه الحق في القيام بمهام الدولة من سن القوانين ونسخها واعلان الحرب وعقد معاهدات السلم والتعيين في الوظائف المدنية والدينية . أما كعب الأحبار فكان له الحق فقط في تفسير القوانين وتبليغ اجابات الله ، ولكنه لم يكن حراً في اختيار الوقت لذلك ، بل كان عليه انتظار تكليف الشعب أو المجلس الأعلى له بذلك . وعلى العكس ، كان لقائد الجيوش أو المجالس العليا الحق في مخاطبة الله بوساطة كعب الأحبار . لذلك لم تكن اجابات الله على لسان كعب الأحبار قرارات كما كان الحال عند موسى بل مجرد وصايا . لم يعتمد كعب الأحبار على أي جيش ولم تكن له أية سلطة مادية ، بل ان كل من كان يتمتع بحق الملكية لم يكن له الحق في صياغة القوانين .

وبعد موت يشوع لم يعين كعب الأحبار قائداً للجيش ، ولم يطلب رؤساء الأسباط من الله أن يعين لهم قائداً ، بل قاد كل رئيس جيشه ، وأصبحت كل الجيوش ممثلة لقيادة يشوع ، كما أصبحت القبائل أقرب الى الدويلات المتحالفة منها الى الدولة الواحدة ، في حين أنه بالنسبة لله ما زال العبرانيون يمثلون دولة . فاذا لم يقم رئيس سبط بالتزاماته اعتبرته سائر الأسباط عدواً لها يحق لها حينئذ غزو أراضيه . ويتم اختيار خلفاء الأسباط من أقدم البطارقة سناً ، فقد اختار موسى سبعين بطريقاً أعضاء للمجلس الأعلى الذي قام بمهام الدولة بعد موت يشوع الا في بعض الأحيان عندما كان يقوم بها فرد أو مجلس أو الشعب نفسه . لذلك لم يكن نظام العبرانيين ملكياً أو ارستقراطياً أوشعبياً بل إلهياً (تيوقراطياً) . وكان هذا النظام يعتمد على شيئين : ١ - المعبد وهو عامل الوحدة بين الأسباط . ٢ - قسم الطاعة الواجب على المواطنين لله .

وقد كانت مهمة الدولة التيوقراطية التخفيف من حدة الانفعالات للمواطنين وللرؤساء على السواء ، فقد عهد إلى اللاويين مهمة تفسير القوانين دون رؤساء الأسباط ، خشية أن يستغل هؤلاء هذه المهمة في ارتكاب الجرائم معتمدين على سلطتهم في تفسير القوانين لإخفاء جريمتهم . كما حرم اللاويون من كل وظيفة سياسية ومن كل حق في الملكية . وكان من عادة الشعب الاجتماع مرة كل سبع سنوات لسماع نصوص التشريع من الحبر وقراءة التوراة حتى تتم مراجعة الرؤساء وتطبيقهم للشريعة . كان الشعب يحترم رؤساءه فاذا انحرفوا غضب عليهم . ثانياً ، كان الجيش مكوناً من مواطنين دون المرتزقة ،لذلك لم يستطع الطغاة الاعتماد على الجيش ضد الشعب ؛ فالجيش هو الشعب .كذلك لم

يتعرض العبرانيون الى خطر الطغيان من الأسباط فقد كان الدين هو الرابطة بينهم ، فإذا خرج أحدهم على شريعة الله أصبح عدواً له . ثالثاً ، كان هناك خوف دائم من ظهور نبي جديد يعيد إقامة التوازن باعتباره ممثلاً لله وتنتصر العامة له . فاذا اتضح كذب النبي كان على رئيس القبيلة محاكمته وإعدامه . ولم يكن احترام رئيس السبط راجعاً الى نبل أصله أو الى حقه الموروث بل الى سنه وخلقه . ولم يكن عند العبرانيين فرق بين الجيش والشعب ، فقد كانوا مواطنين في وقت السلم ومحاربين وقت الحرب ، وكان رئيس الدولة هو قائد الجيش ، لذلك لم يرغب أحد في الحرب لذاتها بل إقراراً للسلام . هذه هي الأسباب التي جعلت طموح رؤساء الأسباط لا يخرج على الحد المعقول .

وتقوم الدولة أيضا بمهمة السيطرة على انفعالات المواطنين ، وذلك لقيامها على حب المواطنين لبلدهم والدفاع عن استقلاله . وبعد أن عقد العبرانيون الحلف مع الله كان استقلالهم شرفاً لله وأصبحت سائر الشعوب عدوة له ، بل ان الاقامة خارج وطنهم كانت عاراً لأنهم لم يكن لهم الحق في إقامة شعائر دينهم ، وقد أصبح هذا الشعور الوطني طبيعة ثانية لديهم . وقد تميزت شعائرهم عن سائر الشعوب الأخرى بل وكانت على النقيض منها . فاجتماع هذه العوامل كلها : تحرر المواطنين من نير الأجنبي ، حبهم المطلق للوطن ، كراهية الأجنبي ومعارضته كواجب مقدس ، الشعائر الخاصة - استطاع العبرانيون الثبات أمام كل المخاطر والمحن(١٠٧) .

وكانت المصلحة هي الدافع الوحيد في سلوك العبرانيين وفي حرصهم على الدولة لأنهم لم يحصلوا على حق الملكية المطلق إلا في هذه الدولة الإلهية . فقد كان لكل مواطن الحق في امتلاك قطعة أرض كما يمتلك الرئيس ، فاذا باعها لفقره أعيدت اليه في الأعياد . كان الفقر محتملا وذلك لتطبيق مبدأ حب الجار والاحسان اليه ، لذلك لا يستطيع العبرانيون أن يعيشوا سعداء خارج وطنهم . وكان كل المواطنين سواسية ولذلك لم تحدث حروب أهلية . وقد ساعد حب الجار على الإبقاء على صدق الايمان خاصة وأن الايمان هو الطاعة لقوانين الدولة حتى في أحوال المعيشة من زراعة وصناعة وتجارة . لذلك كان المثل الأعلى للسلوك هو السلوك الاجباري لا السلوك الاختياري .

---

(١٠٧) واضح أن سبنوزا هنا يجعل السياسة وسيلة والأخلاق غاية . فغاية السياسة هي التخفيف من حدة الانفعالات والسيطرة عليها ، وهو ما قاله كانط بعد ذلك في «مشروع السلام الدائم» حين جعل الاخلاق أساساً للسياسة .

ولكن العبرانيين لم يحافظوا دائماً على تطبيق الشريعة ، ومن ثم وقعوا تحت نير الأجنبي ، وانهارت دولتهم تماماً . ولا يمكن ارجاع ذلك الى أن هذا الشعب كان عاصياً بطبعه ، فقد اختلفت الشعوب فيما بينها في لغاتها وعاداتها وتقاليدها . ولكن يمكن أن يقال إنه اذا كان العبرانيون حقاً أكثر عصياناً من الشعوب الأخرى فذلك يرجع الى نقص في شريعتهم التي وضعت بدافع من الانتقام لا بوازع خلقي ، أي أنها وضعت عقابا لهم . فلو كان الله قد أراد لهم دولة مستقلة مستقرة لأعطاهم شريعة أخرى قائمة على أسس أخرى . لقد شاء العبرانيون الاحتفاظ بالخدمة المقدسة للأطفال حديثي الولادة دون تمييز بين اللاويين وغيرهم ، ولكنهم جميعاً عبدوا العجل باستثناء اللاويين ، لذلك استبعد الأطفال وتم اختيار اللاويين بدلاً عنهم ، ويدل تفضيل اللاويين على غيرهم عدم طهارة باقي الشعب .

ولقد أذل اللاويون باقي الشعب لفضلهم عليه ، واستغلوا هذه الظروف ، وتحول الاخلاص الديني الى نفاق . وبعد أن لحظ الشعب ذلك ، وثبت على أحدهم أقل جرم ثار عليهم وهاجمهم ، فنشأت الاضطرابات بعد أن تعبت الأسباط من اعالة هؤلاء القوم وكرهتهم لا سيما أنه لا توجد بينها وبينهم أية صلات قرابة . واشتدت الاضطرابات في سنوات القحط ، وتنصل الشعب من واجباته نحوهم وكف عن اقامة الشعائر بعد أن شك فيها ورأى فيها مذلته . وقد حاول رؤساء الأسباط التقرب الى الشعب وإبعاده عن الأحبار فقدموا له شعائر جديدة ، وأعطى كل سبط لنفسه الحق في تفسير القوانين وخدمة الدين . ولكن الشعب غضب على اللاويين حتى أنه اعتقد أن موسى لم ينصبهم تنفيذاً لأوامر الله بل طبقاً لمزاجه الخاص . ألم يختر سبطه لخدمة الدين وجعل أخاه حبراً دائماً ؟ وقام فريق من الشعب بالدعوة الى المساواة في الحقوق والواجبات ولكن موسى قام بمعجزة لإثبات حسن نيته وأهلكهم جميعاً . ولكن ثار الشعب بعد أن اعتقد أن ما فعله موسى لم يكن أمراً من الله بل من عنده ، وزيادة على انتشار الطاعون عمّت الفتنة ، وعصى الشعب وسمح لنفسه بكل شيء حتى انتهى الى الانهيار التام . وبعد أن ذاق نير الاستعمار الأجنبي ترك التنظيم الإلهي ، وأراد تنصيب ملك منه يحل بلاطه محل المعبد ويصبح مركز الدولة ويحل تشريع الدولة محل التنظيم الديني للأحبار للمحافظة على تحالف الأسباط . ولكن تنصيب الملوك حمل في ثناياه بذور فتن عديدة أدت الى انهيار الدولة تماماً . فلم يسمح الملوك بوجود دولة ، وسلطة

مناوئة لسلطتهم ، وعندما أراد بعض الملوك الصغار أخذ جزء من السلطة من أجل تنظيم الشئونالدولة أراد الملوك الكبار أخذ كل السلطة في أيديهم، فعارض ذلك الأحبار الذين كان لهم حق تفسير القوانين ، وكان على الملوك طاعة القوانين دون نسخها أو وضع قوانين جديدة . ولكن شاء الملوك استبعاد قوتين من طريقهم : قوة اللاويين ، فقد كان قانونهم يمنع الملوك من التدخل في الشئون الدينية ، وقوة النبي ، فقد كان النبي يريد وضع المملكة تحت رحمته ، ولكي يحقق الملوك مشيئتهم سمحوا ببناء معابد أخرى لآلهة أخرى لإضعاف سلطة اللاويين ، ودفعوا بعض الأفراد للتنبؤ لمعارضة الأنبياء الحقيقيين . ولكن لم ينجح الملوك في تحقيق غرضهم ، وذلك لأن الأنبياء لم يدعوا الا وقت تنصيب الملوك الجدد الذين لم تثبت سلطتهم بعد ؛ فكان من الصعب على الأنبياء الحكم على الملوك أيهم حبيب الله وأيهم عدوه . لم يكن للأنبياء أثر كبير ، ولم يستطيعوا القضاء على طغيان الملوك لأن أسباب الطغيان ظلت باقية ، فاذا قضوا على طاغية ظهر طاغية آخر ، وتوالت الحروب والفتن ، وحل العنف محل القانون الإلهي حتى سقطت دولة العبرانيين ، وخضع العبرانيون للفرس وأطاعوا تشريعاتهم . وبعد تحررهم استولى الأحبار على السلطة من رؤساء الأسباط وطمع رجال الدين في أن يصبحوا أحباراً وملوكاً وتدور الدائرة من جديد(١٠٨) .

وينتهي سبينوزا من هذا العرض التاريخي الى أن القانون الإلهي كان صادراً عن الحلف ، وبدون هذا القانون لا يوجد الا قانون الطبيعة . كما ينتهي الى أن العبرانيين ليس لهم أي حق مقدس على الشعوب الأخرى التي لم تشارك في هذا الحلف الذي كان على العبرانيين وحدهم الالتزام به(١٠٩) .

---

(١٠٨) يتضح من تحليل سبينوزا لأسباب انهيار دولة العبرانيين ان السبب الرئيسي كان هو، بلغة الفلسفة المعاصرة، الوضع الطبقي لرجال الدين. فقد أراد هؤلاء تحويل مناصبهم الى مكاسب شخصية؛ إمّا من أجل الاستحواذ بالسلطة أو بالحصول على مغانم شخصية.

(١٠٩) ينتهي سبينوزا إلى ان الشريعة اليهودية ملزمة لليهود وحدهم وبالتالي فاليهودية دين خاص لشعب معين في زمان معين وليست ديناً عاماً لكل الشعوب في كل زمان. وقد انقضى الحلف الذي كان بين اليهود وبين الله وأصبح الحلف الآن معطى لجميع الشعوب على حد سواء شريطة تنفيذ بنوده وعلى رأسها الطاعة أو ان شئنا، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر» (آل عمران: ١١٠).

سادس عشر : الدين والدولة .

هل يصلح الحكم الإلهي (التيوقراطي) في الظروف الحاضرة ؟ لو أراد الناس تفويض حقوقهم لله لكان عليهم عقد حلف معه ، ثم قبول الله له ! ولكن الله أخبرنا على لسان الحواريين بأن حلفه لم يعد حسيا لشعب معين بل روحيا في قلوب الناس للانسانية جمعاء . كما أن نظام الحكم الإلهي لا يصلح الا لشعب مغلق على نفسه . مقطوع الصلة بينه وبين سائر الشعوب . لذلك فإن هذا النظام لا يصلح في الظروف الانسانية الحاضرة . لم تكن غاية سبينوزا اذن من دراسة تاريخ العبرانيين مجرد البحث التاريخي عن أسباب سقوط دولتهم ، بل كانت غايته الانتهاء الى هذه النتيجة وهي أن النظام الإلهي لا يصلح في الظروف الحاضرة نظرا لخلطه بين الدين والدولة أو بين السلطات الدينية والسلطات السياسية(١١٠). فلا يعني حكم الله استبعاد كل حكم انساني يتمتع بسلطة سياسية مطلقة . فبعد أن فوض العبرانيون حقهم لله وضعوا ثقتهم في موسى من أجل تنظيم شئون حياتهم ، ولم يكن لسواه هذا الحق . أما رؤساء الأسباط والقضاة فقد كان لهم الحق في الفصل بين المنازعات أمام المحاكم . ومن تاريخ العبرانيين يمكن ملاحظة الآتي :

١ ـ لم تظهر الفرق الدينية الا في وقت متأخر عندما استولى الأحبار على السلطة في الدولة ، فبدأ الدين بالانهيار ، وسادته الخرافة ، وضاع التفسير الحقيقي للقوانين بل وفّق الأحبار بين هذه التفسيرات وبين الأفعال المحرمة أو المكروهة ، وبدأ الناس في تملق الأحبار وعمّ الفساد في الدين .

٢ ـ دفع الأنبياء الناس الى التطرف بدلا من تقويمهم في حين استطاع الملوك استمالتهم دون أدنى مقاومة ، لم يتسامح الأنبياء معهم حتى مع أكثر الملوك ايمانا اذا كان سلوكهم مناقضا للدين ، أي أن الأنبياء أضروا بالدين أكثر مما نفعوه .

٣ ـ في أثناء حكم الشعب لم تنشأ الا حروب داخلية فقط ، وانتهت بإقامة سلام

---

(١١٠) هذه هي الغاية النهائية من رسالة سبينوزا ، الفصل بين الدين والدولة ، وترك شؤون العبادة للأفراد وعدم تدخل الدولة في الأمور النظرية . ويتم هذا الفصل من أجل تأكيد حرية العبادة والتفكير ، وهو ما عبر عنه لسنج بعد ذلك في آرائه عن التسامح في مسرحيته «ناثان الحكيم» .

دائم . ولكن ما إن أتت الملكية حتى نشأت الحروب المستمرة وبشاعة ليس لها مثيل، ونشبت الحروب حباً في العظمة لا من أجل الحرية والسلام . وباستثناء سليمان ، دعا الملوك الناس للحروب ، وكان الدم تحت العرش . في أثناء حكم الشعب كانت الشرائع قائمة ، وكان الأنبياء يحذرون الشعب من مخالفتها ، وما ان تم انتخاب الملوك الأول حتى تدخل الأنبياء لإنقاذ الشعب من الموت . لم يظهر قبل عصر الملوك الأنبياء الكذبة على حين شاعوا بعد تنصيب الخضوع لله ، واستمروا في العصيان حتى هدم المدينة .

ومن العرض السابق للخلط بين الدين والدولة يمكن استخلاص النتائج الآتية :

١ - ينتج الضرر للدين وللدولة اذا ما أعطي رجال الدين سلطة سياسية في الدولة ، ولا ينشأ الاستقرار الا بفصل السلطتين ، والحد من سلطة رجال الدين حتى يتفرغوا لأمور الدين وللعقائد السلفية الشائعة(١١١) .

٢ - ينشأ الضرر اذا اعتمد القانون الالهي على العقائد النظرية ، واذا شرعنا قوانين خاصة لهذه الآراء التي تقبل المناقشة والجدل . يتحول النظام السياسي الى قهر وعنف اذا اعتبر الآراء الشخصية ، وهي حق الفرد ـ جرائم لا تغتفر . واذا كان نظاماً تتسلط فيه العامة فانها تحكم على المفكرين كما حكمت من قبل على المسيح ، وتكون الآراء والمناقشات وسيلة للاضطهاد والإرهاب(١١٢) .

٣ - مراعاة لمصلحة الدين والدولة لا ينبغي اعطاء أصحاب السلطة حق التمييز بين الأفعال والحكم عليها . فاذا كان هذا الحق لم يعط حتى الأنبياء دون أن يلحق الضرر بالدين والدولة على السواء فالأولى ألا يعطى من هم أقل قدرة منهم(١١٣) .

(١١١) الدين ليس سلطة ولا يمثل رجال الدين أي سلطة . الدين هو الفكر، مهمته المراقبة الشعبية على السلطة كما هو واضح في «الحسبة» عند الفقهاء المسلمين أي الرقابة الشعبية على أجهزة الدولة من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالدين يحكم من القاعدة لا من القمة، ومن خلال الشعب لا بوساطة السلطة الدينية أو السياسية انظر. ابن تيمية : الحسبة في الاسلام أو وظيفة الحكومة الاسلامية .

(١١٢) لا تكون العامة دائماً جاهلة يمكن التغرير بها، وهناك وجود واع للعامة من خلال التنظيمات الحزبية والجماعات الثورية .

(١١٣) تمتد حرية الفكر عند سبينوزا حتى تشمل حرية الفكر والسلوك معاً، فليس للسلطة الحق في التدخل في أفعاله ما دامت متسقة مع القانون .

٤ - اذا لم يكن الشعب متعوداً على نظام الحكم الملكي ، وكان له دستور من قبل ، فانه لا يقبل بسهولة تنصيب ملك عليه ، لأنه لن يتحمل سلطة الملك القاهرة ، كما أن الملك لن يتنازل عن جزء من سلطته المطلقة للشعب . ويستلزم القضاء على الملك حينئذ أن تستبدل سلطته بسلطة أخرى ، ولكن يصبح الملك الثاني طاغية كالأول خاصة اذا كان هو قاتله أو يدعي الانتقام من قاتليه لمصلحته الخاصة . واننا نرى الشعب يتحول الى طاغية اذا كان النظام الذي تعود عليه هو نظام الطغاة . وتاريخ الشعوب يؤ يد ذلك . على كل دولة اذن المحافظة على النظام الذي عاشت في ظله دون تغييره والا أصبحت مهددة بالانهيار(١١٤) .

وبينما يدعو سبينوزا للفصل بين الدين والدولة في نظام الحكم الالهي حتى يعم السلام في كليهما فإنه يعود ويوحد بينهما في نظام الحكم الديمقراطي فان الله يوزع بالسلطان ما لا يوزع بالقرآن . فمن حق السلطة أيضا تشريع القوانين في الأمور الدينية والا انقسمت السلطة السياسية وتم الاستيلاء عليها . ومن أجل ذلك يحاول سبينوزا اثبات أمور ثلاثة :

١ - لا يصير للدين قوة القانون الا بسلطة الحاكم .

٢ - لا يحكم الله منفصلاً عن السلطات السياسية .

٣ - يجب اتفاق الشعائر الدينية مع سلامة الدولة وأمنها(١١٥) .

ويبرهن سبينوزا على الأمرين الأول والثاني معاً ، لأنه يجب البرهنة أولا على أنه كيف لا

(١١٤) يؤمن سبينوزا بقوة العادة وبأن النظم السياسية تتحول إلى طبيعة ثانية عند الشعوب بالتعود وبطول خبرتها بها، ولكن لا يجوز اطلاق ذلك إلى أبعد الحدود حتى لا نقع في طبائع الشعوب الأبدية ويكون ذلك حجة للطغاة مثلاً لأن يقولوا: إن شعباً لم يتعود الا على نظام حكم الفرد المطلق ولم يعرف الديموقراطية أبداً ولن يعرفها!

(١١٥) يعطي سبينوزا أهمية قصوى لموضوع الشعائر والطقوس وبضرورة اتفاقها مع سلامة الدولة وأمنها. والحقيقة ان الشعائر فردية محضة فلن تتأثر الدولة في شيء لو صلى الناس أو صاموا. ولكن الأهم هو المبدءان الأولان. ١ - لا يصير للدين قوة القانون إلا بسلطة الحاكم. ٢ - لا يحكم الله منفصلاً عن السلطات السياسية. ولفرق بين التوحيد بين رجال الدين ورجال الدولة وبين توحيد الدين والدولة. فالتوحيد الأول خلط بين سلطتين. واعطاء رجال الدين سلطة ليست لهم. فالدين ليس له رجال. ولا يكون سلطة الا كرقابة على أجهزة الدولة تحت مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبهذا المعنى توجه مبادىء الدين الاجتماعية سياسة الدولة الاجتماعية وتتحقق كلمة الله من خلال السلطة الشعبية وبالتالي يكون سبينوزا سابقاً على هيجل في الاعتراف بأن التشريع الالهي لا يتحقق بالفعل الا بالتشريع الأرضي، ولا يتحقق الدين بالفعل إلا من خلال الدولة. وبذلك تكون الدولة هي ملكوت الله على الأرض .

يحصل العدل والاحسان على قوة القانون الا بتشريع الدولة للانتهاء الى أن الدين لا يحصل على قوة القانون الا بمشيئة أصحاب السلطة ، وأن الله لا يحكم البشر الا من خلال السلطات السياسية . فالانسان في الموقف الطبيعي لا يعيش الا طبقاً لقانون الشهوة . فليس هناك خطأ أو صواب . ينشأ الخطأ والصواب عندما ينتقل الانسان من حالة الطبيعة الى حالة العقل أي عندما يأخذ العدل قوة القانون الذي يصدر عن مشيئة من لهم الحق في الحكم ، أي أن الله لايحكم الا من خلال أصحاب السلطة السياسية ، ولا يهم بعد ذلك ادراكه بالنور الفطري أو بالنور النبوي . فعندما فوض العبرانيون حقهم لله ظل هذا التفويض نظرياً لأنهم احتفظوا لأنفسهم بحقهم السياسي الذي فوضوه بعد ذلك لموسى وجعلوا منه ملكاً . وابتداء من ذلك الوقت حكم الله العبرانيين من خلال موسى ، ولم يأخذ الدين قوة القانون الا بعد التشريعات السياسية . فلم يعاقب موسى مخالفي السبت قبل الميثاق وعاقبهم بعده بعد أن تحول الميثاق الى قانون سياسي . وكذلك لم يعد للدين قوة القانون بعد انهيار الدولة وبعد سبي بابل وضياع استقلالهم السياسي ومشاركتهم في ادارة دولة بابل باعتبارهم عبيداً لا أسياداً . لا يأخذ الدين اذن قوة القانون الا بالتشريع السياسي ، فاذا قضي على التشريع السياسي لا يصبح الدين سلوكاً اجبارياً للمواطنين ، بل يصبح تعاليم عقلية شاملة ، والدين الشامل لم يكن موجوداً في ذلك الوقت . ولا يأخذ الدين ، سواء كان مدركاً بالنور الفطري أو بالنور النبوي قوة القانون الا بسلطة من لهم الحق في الحكم ، فالله لا يحكم البشر الا من خلال السلطات السياسية ، وذلك لأن الله ليس أميراً أو مشرعاً ، ولأن حقائقه أبدية تتميز بضرورة أبدية أيضاً ولا تتحول الى أوامر الا من خلال السلطات السياسية ، بذلك يكون للسلطات الحق في تفسير الشرائع .

أما الأمر الثالث وهو اتفاق الشعائر مع سلامة الدولة وأمنها ، فهذا يعني أيضاً تحديد الدولة للشعائر وتفسيرها لها دون الشعائر الداخلية أي التقوى والاخلاص . فحب الوطن حب مقدس ، وهو من أنبل العواطف ، ولكن وجود الدولة هو الحافظ للقيم . وبالتالي فلا يكون السلوك سلوكاً شرعياً اذا ما نال من سلامة الدولة ، ويكون شرعياً اذا ما حافظ عليها مهما كان هذا السلوك مضاداً لحب الجار ، فمصلحة الجميع سابقة على مصلحة الفرد ، وللسلطة الحق في تحديد المصلحة العامة وأمن الدولة واتخاذ الاجراءات اللازمة لذلك ، على

السلطة اذن تحديد أفعال الاحسان للجار أي الأفعال التي تجب بها طاعة الله ، فملكوت الله هو تطبيق شريعة الله أي ممارسة العدل والاحسان ، ولا فرق بين النور الفطري والوحي في معرفة ذلك اذا كانت هذه الشريعة هي القانون الأسمى . ولا يكون لأصحاب السلطة فقط الحق في تفسير القوانين ، بل لا يطيع الانسان الله الا اذا كان سلوكه متفقاً مع المصلحة العامة ومطيعاً لأوامر السلطات . لذلك لا يجوز للفرد الاضرار بفرد آخر أو بالجماعة ، ولا يحسن الانسان الى الجار الا اذا كان الاحسان متفقاً مع المصلحة العامة . والسلطة هي التي تحدد هذه المصلحة لأنها المسئولة عن تنظيم شئون الدولة . فاذا حكمت السلطات على فرد من الداخل أو من الخارج بأنه عدو فلا ينبغي على الأفراد التعامل معه ، فحب الجار يتبعه كراهية العدو . وتاريخ العبرانيين يؤكد دائماً اتفاق الدين مع مصلحة الدولة . حتى أتى المسيح ورأى تشردهم وضياع دولتهم أمرهم بالاحسان لكل الناس(١١٦) . أما الحواريون فانهم لم يبشروا بالدين باعتبارهم رعايا ، بل بناء على القدرة التي أعطاها المسيح اياهم(١١٧) . على الأفراد طاعة الطاغية الا من وهبه الله هبة النبوة ووعده بمساعدة من لدنه ضد هذا الطاغية(١١٨) .

ولكن ما الحجج التي يقدمها دعاة التفرقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية ؟ أهم هذه الحجج وجود كعب الأحبار عند العبرانيين لتنظيم شئون الدين . ويرد سبينوزا على ذلك بأن الأحبار أخذوا هذا الحق من موسى ، صاحب السلطة السياسية ، وكان يمكنه سلب هذا الحق منهم . وبعد موت موسى ، احتفظ الأحبار بهذه السلطة السياسية في حين أن موسى لم يعين أحداً بعده للقيام بالسلطة السياسية . بل قسمها بحيث يبدو أصحابها كمساعدين له . صحيح أن الأحبار كان لهم الحق في تنظيم شئون الدين في الدولة الثانية ، ولكنهم كانوا في نفس الوقت رؤساء الأسباط أي أنهم كانوا يتمتعون بالسلطة السياسية .

---

(١١٦) اليهودية بهذا المعنى تعتبر الموضوع Thèse لأنها دين خاص ، والمسيحية نقيض الموضوع Antithèse لأنها دين عام ويمكن أن يقال ، دون أدنى رغبة في التقريظ أو الدفاع : إن الإسلام هو مركب الموضوع Synthèse لأنه عام وخاص معاً أي انه ميثاق مطروح للبشر جميعاً ، ثم يتحقق بوجه خاص في الأمة التي تفي بعهود هذا الميثاق .

(١١٧) لم يعط المسيح اية قدرة للحواريين ، فالحواريون مجرد مبشرين بالدين الجديد كصحابة الرسول . انظر : عاشراً ـ النبي والحواري .

(١١٨) يفتح سبينوزا المجال هنا للثورة ضد الطغاة بقيادة النبي أو بلغة العصر بقيادة الزعيم الشعبي الذي يعبر عن مطالب شعبه .

وكان للملوك الحق في تنظيم شئون الدين وشئون الدولة على السواء مع استثناء وحيد وهو اقامة الصلاة بأنفسهم في المعبد لأنهم ليسوا من سلالة هارون ، وبالتالي ليس لهم شرف مخاطبة الله .كان الأنبياء يدفعون الناس الى التطرف لأن السلطة السياسية لم تكن في أيديهم في حين استطاع الملوك التأثير عليهم بالتوعد بالعقاب . وتنصل ملوك العبرانيين من الدين لأنه لم يكن لهم الحق في التدخل فيه ، وتبعهم الشعب في هذا التنصل .

والحجة الثانية أنه في المسيحية قام رجال الدين بمهام الكهنوت . ويرد سبينوزا على ذلك أيضاً بأن رجال الدولة كان لهم أيضاً الحق في القيام بالشعائر الدينية ، بل كان لهم الحق وحدهم في ذلك . كان التوحيد بين السلطتين حافظاً لسلامة الدين وأمن الدولة ، فالانسان بطبيعته يثق بمن يقوم على شئون الدين وبالتالي بسيادته على نفوس الناس(١١٩) . يؤدي الفصل بين السلطتين اذن الى الفتن والشقاق كما حدث بين الأحبار والملوك عند العبرانيين . ومن يريد سلب الحاكم سلطته الدينية فانه يود الاستيلاء على السلطة ؛ اذ لا يبقى للحاكم سلطة سياسية لو سلبت منه سلطته الدينية . والتاريخ شاهد بمساوىء الكهنوت وأضراره . يكفي مثل بابا روما عندما اقتصر دوره على شئون الدين حاول اخضاع الأباطرة لسلطانه حتى انتزع منهم السلطة ، وكل من حاول من الأباطرة التقليل من سلطة البابا زاده سلطاناً . ولكن استطاع رجال الدين أنفسهم بأقلامهم ما لم يستطعه الأباطرة بسيوفهم .

ولكن مالعمل اذا خرج أصحاب السلطة على الدين ؟ وما العمل أيضاً اذا خرج رجال الدين على الدين ؟ اذا خرج أصحاب السلطة على الدين لا يهم بعد ذلك الى أي حد تمتد سلطتهم ؛ اذ يؤدي خروجهم الى الكوارث ؛ سواء في أمور الدين أو في أمور الدولة . وتعظم الكارثة اذا أرادت الرعية تنصيب نفسها حارسة على القانون الالهي وترفض سلطة الدولة واختصاصها في أمور الدين . ويبرهن تاريخ العبرانيين على أن عزل الملوك يؤدي بهم الى رفض الايمان ، لذلك حرصاً على مصلحة الدين والدولة معاً يجب أن يعهد لأصحاب

---

(١١٩) أثبتت التجارب التاريخية في تاريخ الأديان ان ذلك لم يتحقق بصورته المثلى، وبأن طاعة رجال الدين في التاريخ الغربي لا يكون دائماً الطريق الأمثل للسلوك، فكثيراً ما استغل رجال الدين سلطانهم على النفوس من أجل مصالحهم الشخصية وأهوائهم الخاصة.

السلطة تنظيم شئون الدين وتفسيره والمحافظة عليه(١٢٠) .

ولكن هذا المبدأ الذي أجمع عليه العبرانيون اختلف فيه المسيحيون ، وذلك لأن المسيحية في نشأتها لم يدع لها الملوك بل دعا لها الرعايا المناوئون للسلطة السياسية القائمة ، وتعودوا الاجتماع في كنائس خاصة لتنظيم شئون الدين وأخذ القرارات وأصدار المراسيم دون أخذ رأي السلطة القائمة . وبعد أن أخذ الدين في الانتشار في الدولة استمر رجال الدين في نشر الدعوة بطرقهم الأولى . لذلك كان من السهل الاعتراف بهم رؤساء للكنيسة أي ممثلين لله . وقد اتخذت بعض الاجراءات لمنع الملوك من التدخل في شئون الدين أهمها تحريم الزواج على رجال الدين ، وضرورة وجود الفيلسوف اللاهوتي لتفسير العقيدة وحقائق الايمان التي تضعها الفلسفة موضع الشك ، فهو القادر على النفاذ الى هذه التأملات التي لا نفع منها(١٢١) .

أما عند العبرانيين فقد نشأت الدولة والكنيسة معاً ، وكان موسى هو صاحب السلطتين ، وكان لرؤساء الأسباط أيضاً نفس الحق مع أنهم كانوا أقل هيبة من موسى . وكان العبرانيون يستشيرون الأحبار أو الموظفين المدنيين على السواء . وكان الملوك يقومون بتنظيم شئون الدين ، وان لم يكن بنفس الدرجة التي كان يقوم بها موسى .فقد شرع داوود في بناء المعبد ، واختار المنشدين والقضاة والحراس والموسيقيين والخدام ورؤساء الطوائف الدينية ؛ أي شئون الدين كانت من اختصاصات الملك . ولكن لم يكن للملوك الحق ، كما كان لموسى ، في اختيار كعب الأحبار ومخاطبة الله مباشرة ومحاكمة المتنبئين . وفي مقابل ذلك ، كان للأنبياء الحق في اختيار الملك الجديد والعفو عن قاتلي الملك السابق ، ولكن لم

---

(١٢٠) يريد سبينوزا هنا أن يجعل الدين أمراً مدنياً من اختصاص الدولة ، وليس من اختصاص سلطة أخرى هي سلطة رجال الدين لتفادي خطر الوقوع في ازدواجية السلطة والصراع بينهما . ومن ثم فهناك محاكم واحدة هي المحاكم المدنية التي تقوم بمهام المحاكم الشرعية والمدنية على السواء . فإذا خرج رجال الدين على الدين كان من حق الدولة التدخل للمحافظة على مصلحة الرعية .

(١٢١) يبين سبينوزا هنا كيفية نشأة نظام الرهبنة في المسيحية كمحاولة من الجماعة المسيحية الأولى للوقوف في وجه الدولة ، سواء في نشأة المسيحية عندما كانت فرقاً سرية أم بعد تحولها إلى دين رسمي للدولة والمعروف ان القديس انطونيوس المصري في القرن الرابع الميلادي هو أول راهب في المسيحية .

يكن لهم الحق في تقديم الملوك للمحاكمة أو اتخاذ أي اجراء ضدهم اذا ما خالفوا القوانين باستثناء النبي الذي وعده الله بالعون . لذلك ، فان لأصحاب السلطة الحالية الحق في تنظيم شئون الدين ، بالرغم من أنهم لا يعيشون عيشة الرهبنة بشرط ألا يزيدوا شيئاً على تعاليم الدين أو يخلطوها بالمعارف العلمية ، خاصة وأن عصر الأنبياء قد انتهى .

سابع عشر ـ مواطن حر في دولة حرة[١٢٢] :

لو كان من السهل توجيه الأذهان كما توجه الألسنة لما واجهت الحكومة أي أخطار ، ولسارت الرعية كما يهوى الحكام ، ولما فكر أحد أو أصدر حكماً ، ولما قامت السلطة على القهر والعنف وانتهكت حرمة القوانين ، وسلبت حقوق المواطنين عندما تحاول فرض الآراء عليهم وقبولها على أنها نصيحة أو رفضها على أنها باطلة . والحقيقة أن كل فرد حر في أن يفكر وفي أن يعتقد ما يشاء ، ولا يتنازل بمحض اختياره عن هذا الحق . قد يحدث لبعض الأفراد تبني أفكار غيرهم ، ولكنهم سيشعرون يوماً ما بأنهم يفضلون أفكارهم على أفكار الغير . وصحيح أيضاً أن موسى استطاع استمالة الشعب لأفكاره دون مخادعة ، ولكن ذلك قد تم له بصفة الهية فضلاً عن أن موسى نفسه لم يسلم من التفسيرات المعارضة له . فاذا كانت عبودية الاذهان مقبولة في النظام الملكي فكيف يمكن قبولها في نظام ديمقراطي أي في نظام تكون السلطة فيه للشعب ؟ ومهما كان للسلطة من حق على الشعب ومن تفسير للقوانين فانها لا تستطيع أن تمنعه حقه في اصدار حكمه أو في أن يشعر بما يريد . صحيح أن السلطة تعتبر من لا يعتنق وجهة نظرها عدوا لها ، ولكننا لا نبحث هنا الحد الأقصى لسلطة الحاكم ، بل أفضل أنواع السلوك والأصلح منها له . صحيح أيضاً أنه يستطيع الحكم بالاعدام لأتفه الأسباب ولكن يكون حكمه معارضاً للعقل . إن اسلوب القهر خطر على الدولة نفسها ، لذلك يكون حق السلطة بمقدار قدرتها . فكل من يتنازل عن حقه في الحرية يظل سيد نفسه ، وتقع الكارثة عندما تجبر السلطة أعضاء المجلس القومي على التفكير كما تشاء ، ولكن الشعب لا يستطيع الصمت طويلاً . تقوم السلطة على القهر والعنف عندما تسلب المواطنين

---

(١٢٢) يعتبر هذا الفصل، وهو الفصل الأخير، احسن فصول الرسالة فكأنه قد كتب في جلسة واحدة بنفس طويل واحد، وفيه يتضح أسلوب سبينوزا كمفكر وكاديب في آن واحد، ويشبه في أسلوبه فلاسفة التنوير الذين كانوا كتاباً أولاً قبل ان يكونوا فلاسفة أو أدباء.

حرية التفكير وتفرض عليهم آراءها ، وتشعر بـالنيل منهـا اذا ما سلمت للمـواطنين بحـرية القول والعمل .

ان الغرض من اقامة نظام سياسي ليس السيادة أو القهر أو اخضاع الشعب لنير فرد آخـر ، بل التحـرر من الخوف بحيث يعيش كـل فرد في سـلام . أي المحافـظة عـلى الحق الطبيعي في الحياة وفي السلوك . ليس الغرض من أي نظام سياسي تحويل البشر الى حيوانات أو آلات ، بل الحصول على سلامة الذهن والبدن ، أي أن غرض التنـظيم في المجتمع هـو الحرية .

وتنشأ السلطة في المجتمع ؛ إما عن الجماعة أو من بعض الأفراد أو من فرد واحد . ولما كان لكل فرد حكمه الخاص فانه فـوض للسلطة العليا حقـه دون أن يتنازل عن حـريته في التفكير واصدار الأحكام بشرط الاعتماد على العقل لا على الحيلة والخداع ، ودون أن يكون دافعه على ذلك الحقد والكراهية والا كان متمرداً . على هذا النحو يستطيع أن يعبر عما يفكر فيه دون أن يمس سلامة الدولة وأمنها الـداخلي . وعليـه أن يقبل اجـراءات السلطة حتى لو كانت معارضـة لأرائه الشخصيـة ، يدفعـه في ذلك إيمـانه بـالقيم المقدسـة ؛ فالسلطة هي القائمة على العدالة ، وتصل الى حد الاعتدال عندما تسلم بحرية الآخرين والقرارات التي تأخذها تصدر عن الجمعية العامة بالاجماع على الرغم من معارضة بعض الأعضاء .

ولكن ما الآراء التي تهدد كيان الدولة؟ أنها الآراء التي تهدد بفسخ العقد الذي فوّض به المواطنون حقهم للسلطة العليا ، مثل الآراء الفوضوية قـولاً وعملاً . أمـا الآراء التي لا يترتب عليها نتيجة فعلية تهدد سلامة الدولة ، فلا تعتبر جرماً الا في دولة يترأسها متعصب أحمق يريد ارهاب الناس . وهناك بعض الآراء التي تصدر عن سوء نية طبقاً لحرية الفكر ، ولكن مقيـاس الاخلاص للسلطات هـو الأعمال وعـلى رأسها الاحسـان للجـار . أفضـل النـظم السياسية هي التي تسمح للفرد بحرية التفكير ، وقد اعترف له الايمان من قبل بهذه الحرية . قد تسبب هذه الحرية بعض المتاعب للسلطات ، ولكن هذه المتاعب أقل بكثير مما لـو سلب المواطنون هذه الحرية . وان وضع الحياة الانسانية كلها تحت سيطرة القوانين يأس من العيوب لا اصـلاح لها . ومن الأفضـل السماح بـالنشاط الحر اذا كان من الصعب منعـه ، وهناك الانفعـالات التي لا يمكن القضاء عليها .

ان الحرية هي العامل الأساسي لتقدم العلوم والفنون . فلو حدث أن فرضت السلطة على المواطنين أفكارها فانها لن تستطيع أن تجعل أفكارهم مطابقة لأفكارها ، وبذلك ينتهي المواطنون الى النفاق ، ويقولون ما لا يعلمون ، ويضيع حسن النية ، ويسود الخداع والمحاباة ، ويعم السقوط . كلما سلبت منهم الحرية زاد السقوط ، وكلما التجأوا الى باطنهم ليعثروا فيه على حريتهم ، فاض بهم الكيل وناصبوا السلطة العداء علناً ، وأثاروا القلاقل والفتن ، فهذه هي الطبيعة الانسانية ، ويكون القانون هو السبب في اثارة دعاة الخير لا في كبح جماح الظالمين ، ويكون تطبيق القانون أعظم خطر يهدد الدولة التي يرفضها الأحرار ويتملقها الانتهازيون ، ويصعب على السلطة حينئذ التراجع عما هي فيه . وكم نشأت من الفرق والطوائف لأن السلطة أرادت وضع حد لحرية الفكر . ان القوانين تهدف الى تهدئة المشاعر لا الى اثارتها ، أليس الأجدر اذن أن تراعى عواطف الجماهير من أن توضع لها قوانين عاجزة ؟ في مثل هذه الدولة يصبح المواطنون أعداء الدولة لأنهم لا يعرفون الجبن ، ويسقط الشهداء ، ويلحق العار بالسلطات ، فلا يرهب المواطنون الموت ، ولا يطلبون العفو ، ويقبلون الشهادة لغاية شريفة ، ويكونون شهداء الحرية ، يتبعهم بعض المواطنين في حين يصفق البعض الأخر للجلادين .

أما اذا أردنا أن نعيد للمواطنين حسن النية وأن تمارس السلطات حقها في أفضل الظروف الممكنة يجب عليها التسليم بحرية المواطنين في التفكير وفي الحكم ، فتقل المتاعب ، وذلك أقرب للطبيعة الانسانية . والديموقراطية هي أقرب النظم إليها ، ففيها يعمل كل فرد ويفكر دون أن يصب عمله وفكره في قالب واحد ، وفيها تحظى فكرة الغالبية العظمى بموافقة الجميع مع الاحتفاظ بحق الغائها في المستقبل لو دعت الظروف الى ذلك ، ولو وجدت هناك فكرة واضحة أصلح منها . لا تمثل اذن حرية المواطنين أي خطر على السلطة وهيبتها ، فاذا سلبت هذه الحرية سقط الشهداء وظهرت الدعوة للشهادة ويصفق أصحاب السلطة وأنصارها ، والمصفقون لها الذين يقومون باغتصاب السلطة بعد ذلك . لذلك ، اذا أردنا المحافظة على سلامة الدولة يجب أن يقتصر الدين على ممارسة العدل والاحسان ، كما يجب أن يقتصر عمل السلطة على توجيه أعمال المواطنين في شئون الدين والدنيا دون أن تسلبهم

حريتهم في التفكير والتعبير . ويلخص سبينوزا ذلك كله في مبادىء ستة تكون الدستور الشامل وهي :

١ ـ يستحيل سلب الناس حرية التفكير والتعبير .

٢ ـ لا يهدد الاعتراف بالحرية الفردية هيبة السلطة أو حقها .

٣ ـ لا يمثل التمتع بالحرية الفردية أي خطر على سلامة الدولة .

٤ ـ لا تهدد الحرية الايمان بالأديان .

٥ ـ تعجز القوانين الصادرة على تنظيم الأمور النظرية .

٦ ـ ضرورة الحرية الفردية للمحافظة على السلام وعلى الايمان وعلى حق السلطة العليا[١٢٣] .

وهنا ينتهي سبينوزا من رسالته « وفيها تتم البرهنة على أن حرية التفلسف لا تمثل خطرا على التقوى أو على السلام في الدولة . بل أن القضاء عليها يؤدي الى ضياع السلام والتقوى ذاتها » .

---

(١٢٣) يمكن تلخيص موقف سبينوزا في المبادىء السبعة التي تحدد الدين الشامل أنظر: ثاني عشر: النظر والعمل وهو خلاصة فكره اللاهوتي ، وفي المبادىء الستة هذه التي يقوم عليها النظام الديموقراطي ، وهو خلاصة فكره السياسي .

رسالة في اللاهوت والسياسة[1]

وفيها تتم البرهنة على أن حرية التفلسف لا تمثل خطرا على التقوى[2] أو على سلامة الدولة[3] بل إن في القضاء عليها قضاء على سلامة الدولة وعلى التقوى ذاتها في آن واحد .

وبهذا نعلم أنا نثبت فيه وهو فينا بأنه آتانا من روحه[4]

(يوحنا ، الرسالة الأولى ، ٤ : ١٣)

---

(١) اعتمدنا في ترجمتنا على ترجمتين فرنسيتين، الأولى صدرت حديثاً في المؤلفات الكاملة لسبينوزا بباريس طبعة Pléiade سنة ١٩٥٤ وقام بترجمة الرسالة في اللاهوت والسياسة اثنان: مادلين فرنسيس Madeleine Francis التي قامت بترجمة المقدمة والفصل الأول ثم من الفصل الثالث عشر حتى الفصل العشرين أي الجانب السياسي في الرسالة، وروبير مزراحي Robert Misrahi الذي قام بترجمة الفصل الثاني حتى الفصل الثاني عشر أي الجانب اللاهوتي في الرسالة. وأهم ما تمتاز به هذه الترجمة انها تفيد المعنى ولكنها تزيد بعض الألفاظ والعبارات غير الموجودة في النص الأصلي وسنشير اليها بالعلامة F M .

أما الترجمة الثانية فهي الترجمة القديمة التي ظهرت في الجزء الثاني من المؤلفات الكاملة لسبينوزا عند جارنيه Garnier في باريس سنة ١٩٢٨ والتي قام بها أبون Appuhn وهي ترجمة أدبية رائعة تمتاز بالوضوح وجمال الأسلوب الأدبي والدقة دون أية زيادات عن النص الأصلي حتى ان روبير مزراحي قد اعتمد عليها كثيراً في ترجمته وأورد منها أجزاء بأكملها في ترجمته كما يعترف هو بذلك (Spinoza: Oeuvres complètes, p. 658. Note Marginale). وسنشير اليها بالعلامة (Ap.).

وكذلك راجعنا على ترجمة فرنسية ثالثة قام بها أميل سيزيه Emile Saisct في المؤلفات الكاملة التي صدرت في باريس سنة ١٨٧٢ عند شاربنتيه Charpentier وتكون الرسالة الجزء الثاني منها، وكذلك راجعنا ما غلق علينا على ترجمة انجليزية رابعة قام بها الويس R.H.M. Elwes وقد صدرت في لندن ونيويورك عند رونلدج Rontledge (بدون تاريخ).

إلا أننا حاولنا أساساً التوفيق بين الترجمتين الأوليين فأخذنا من الأولى الدقة ومن الثانية الوضوح. ونأسف غاية الأسف. لأننا لم نراجع ترجمتنا على النص اللاتيني الذي لم نستطع العثور عليه في مكتبات الجمهورية العربية المتحدة العامة أو الخاصة. وقد خفف من هذا النقص اعتمادنا على معظم الشروح والتعليقات للمترجمين على الألفاظ والمصطلحات الأصلية في اللغة اللاتينية.

= وقد اعتمدنا في ترجمتنا لآيات الكتب المقدسة على الكتاب المقدس الذي صدر في بيروت سنة ١٩٦٠ (المطبعة الكاثوليكية) ولو انها ترجمة حرفية وركيكة في بعض الأحيان.

وفيما يتعلق بترجمة العنوان Tractatus théologico - politicus أضافت ترجمة FM كلمة «سلطات» (كما هو الحال في الترجمة الفرنسية الأولى التي قام بها جابريل دي سانت جلين Gabriel de Saint - Glen ١٦٢٠ ـ ١٦٧٨) وأسوة برسالة جروسيوس Grotus التي أظهر فيها كلمة Imperium فأصبحت «رسالة في السلطات اللاهوتية والسياسية» ونوضح هذه الاضافة ما يرمي اليه سبينوزا بالفعل من كتابة هذه الرسالة وهو تحديد الصلة بين السلطات اللاهوتية الممثلة في رجال الدين والسلطات السياسية الممثلة في رجال الدولة أو باختصار تحديد الصلة بين الدين والدولة وهي المشكلة التقليدية المعروفة في التفكير الديني خاصة في المسيحية باسم الصلة بين السلطة الروحية Le pouvoir spirituel والسلطة الزمنية Le pouvoir temporel . ولكننا فضلنا الترجمة الحرفية للعنوان الأصلي Tractatus théologico - politicus كما هو الحال في الترجمات الثلاث الأخرى لأن اضافة لفظ «السلطات»، بالرغم من أنه يوضح ما يريد سبينوزا دراسته، قد يحول دراسة المشكلة من مشكلة نظرية في صلة الدين بالدولة إلى مشكلة عملية في الصلة بين هذا الدين وهذه الدولة. إن المشكلة ما زالت معروضة عند سبينوزا على المستوى النظري العام لجميع الأديان ولجميع الدول بالرغم مما يعطيه من أمثلة من تاريخ العبرانيين أو من تاريخ المسيحية.

(٢) «التقوى» ترجمة للفظ اللاتيني Pietas والفرنسي Piété وهي الترجمة المتعارف عليها عادة والتي يتبعها أبون. وتفضل ترجمة فرنسيس ومزراحي استعمال كلمة Ferveur أي الايمان أو الحمية الدينية أو القيام بالواجبات المقدسة. وفي رأينا أن اللفظ العربي «التقوى» يفيد المعنى الذي قصد اليه سبينوزا تماماً من لفظ Pietas الذي يعني لديه الاخلاقية أو ممارسة اعتقاد ديني كما يعني أيضاً الحياة الباطنة والحب الروحي. وقد استعمل صوفية المسلمين لفظ التقوى بهذا المعنى الخلقي الروحي. فالتقوى هي «جماع الخيرات» والاتقاء هو التحرز بطاعة الله عن عقوبته» (الرسالة القشيرية، باب التقوى، ص ٥٢).

(٣) «الدولة» ترجمة للفظ اللاتيني Republica والتي ترجمها أبون بلفظ Etat. أما ترجمة فرنسيس ومزراحي ففضلت لفظتي La Communauté publique أي «الجماعة العامة» وفي بعض الأحيان La Communauté politique أي «الجماعة السياسية» وقصرت لفظ الدولة على Imperium وهو لفظ يفيد أيضاً معنى السلطة. ومع ان تصور سبينوزا للدولة هو أقرب إلى التصور الاجتماعي منه إلى التصور السياسي أي أنها جماعة قام اعضاؤها بابرام عقد بينهم على تفويض حقهم إلى فرد أو إلى مجموعة من الأفراد ـ وهو تصور روسو بعد ذلك للعقد الاجتماعي ـ إلا أننا فضلنا استعمال لفظ «دولة» ممثلة للسلطة العليا الناشئة على هذا العقد الاجتماعي دون أن تكون حقاً الهياً أو ضرورة تاريخية كما هو الحال في تصور الدولة عند هيجل.

(٤) يرمي سبينوزا من بدء رسالته بهذا النص من يوحنا إلى التوفيق بين جميع الطوائف الدينية. فهو يطمئن انصار كالفن وأتباع روما على نوايا المؤلف بدلالته على حضور الله المباشر في النفس الباطنة كما قال أرغسطين من قبل في نظريته الاشراقية (انظر ترجمتنا لمحاورة «المعلم» لأوغسطين في كتابنا «نماذج في فلسفة العصر الوسيط»، دار النشر للجامعيين، الاسكندرية سنة ١٩٦٩). وكذلك يلمس النص قلوب المسيحيين الأحرار ودعاة الأشراق ويبرهن لهم على وجود الكنيسة اللامرئية وعلى حضور الله في جماعات العبادة. ويشير النص أخيراً بلمحة صوفية إلى وجود الجوهر اللانهائي الذي تمت البرهنة عليه في كتاب «الأخلاق».

مقدمة

لو استطاع الناس تنظيم شئون حياتهم وفقاً لخطة مرسومة ، أو كان الحظ مواتياً لهم على الدوام ، لما وقعوا فريسة للخرافة . ولكننا كثيراً ما نراهم وقد وقعوا في مأزق يبلغ من الحرج حداً لا يستطيعون منه خلاصاً ، ولما كانوا يتقلبون بلا هوادة بين الخوف والرجاء لحرصهم الشديد على النعم الزائلة التي يجلبها القدر ، فانهم يميلون دائماً أشد الميل الى التصديق الساذج . فاذا ساورهم الشك في شيء حركهم أقل دافع الى هذا الجانب أو ذاك ، ولا سيما عندما يكون الدافع لهم هو الخوف أو الرجاء ، أما في لحظات الثقة بالنفس فيركبهم الزهو والغرور وهذا أمر لا يجهله أحد ـ فيما أظن ـ وأن كان معظم الناس لايطبقونه على أنفسهم . ولا يوجد شخص واحد عاش بين الناس الا لحظ أن معظمهم ، حتى أقلهم خبرة ، يفيضون في أيام الرخاء حكمة ، حتى أن مجرد توجيه النصح لهم يعد اهانة . أما في وقت الشدة فيتغير كل شيء اذ لا يعرفون ممن يطلبون النصح وهم يلتمسونه من كل من يصادفهم ، ويعملون بأشد النصح بطلاناً وتناقضاً وزيفاً . ومن ناحية أخرى ، تكفي أقل الدوافع شأناً لتثير فيهم الخوف أو الرجاء . ففي حالة الخوف مثلاً ، اذا أثارت فيهم حادثة ما ذكرى سارة أو مؤلمة ، فانهم يرون فيها علامة لنتيجة سارة أو مؤلمة ، ولهذا السبب فانهم يتحدثون عن الفأل الحسن أو السيء مع أن التجربة قد كذبته مئات المرات . واذا أثار منظر غير مألوف دهشتهم فانهم يظنون أنهم شهدوا احدى الخوارق(*) التي تكشف عن غضب الآلهة أو عن الاله الأعظم ، ويظنون أنهم ابتعدوا عن التقوى اذا لم يتجنبوا وقوعها بالقرابين والنذور ، لأنهم يؤمنون بالخرافة ولا يعرفون حقيقة الدين . وهكذا

(*) يستعمل سبينوزا ثلاثة الفاظ للدلالة على نفس الشيء. وقد حاولنا أيضاً ايجاد ثلاثة الفاظ مشابهة في اللغة العربية وهي .

خارقة : Prodige ، آية Signe ، معجزة : Miracle .

يختلقون عدداً من القصص الخرافية يفسرون بها الطبيعة ويرون الخوارق شائعة فيها ، وكأن الطبيعة تهذي كما يهذون . في مثل هذه الظروف يكون أشد الناس اقتناعاً بمثل هذه الخرافات هم أكثر رغبة في الحصول على النعم الزائلة . ولما كانوا في وقت الخطر لا يجدون من أنفسهم عوناً ، فانهم يطلبون العون الإلهي بصلواتهم ودموعهم كما تفعل النساء ويعلنون أن العقل أعمى ، (لأنه عاجز عن ارشادهم الى وسيلة يقينية للحصول على النعم الزائلة التي يتوقون اليها) ويرون أن الحكمة الانسانية غرور ، وهم في مقابل ذلك يعدون هذيان الخيال والأحلام وكل بلاهة صبيانية أجابات إلهية ، بل ويظنون أن الله يبتعد عن الحكماء ، وأن الله لا يودع أوامره في أرواح البشر بل في أحشاء الحيوانات المستأنسة أو أن البلهاء والمجانين والطيور هم الذين يبلغوننا اياها بالغريزة أو بروح الهية[٦] . وهكذا نرى الى أي حد من البله يدفع الخوف البشر ! فالخوف اذن هو السبب في وجود الخرافة وفي الإبقاء عليها وتقويتها . فاذا ما طلب مني أحد أمثلة محددة تؤيد ما قلته من قبل فسوف أذكر له مثل الاسكندر . فلم يبدأ الاسكندر في استشارة العرافين والاستسلام للخرافة الا بعد أن أصبح يخاف على مصيره وهو على أبواب سوس (انظر كوينتوس كوريتوس ، الكتاب الخامس ، ٤) ،[٧] وبعد أن انتصر على داريوس لم يلتجىء الى تكهنات العرافين حتى أتى اليوم الذي انتابه فيه جزع شديد ، اذ تركه البكتريون وناوشه السكيثون وعجز عن الحركة متأثراً بجراحه فعاد فريسة للخرافة (وهذه هي عبارات كوينتوس كوريتوس نفسها ، الكتاب السابع ، ٧) هذا الوهم الذي ينتاب الروح الانسانية ، وطلب من أرستاندر الذي كان موضع تصديقه ، أن يقدم القرابين كي يتنبأ بمجرى الحوادث في المستقبل . وهناك أمثلة كثيرة توضح هذا الشيء نفسه ، وهو استسلام الناس للخرافات ما دام الخوف ينتابهم ، ويتوجهون بعبادتهم التي لا طائل وراءها الى أشباح والى متاهات خيالية لنفس حزينة خائفة . وأخيراً فان سلطان العرافين لم يمتد الى الجمهور ولم يخشهم الملوك الا في أسوأ الظروف التي تمر بها الدولة . ولكني

---

(٦) هي عادة الرومان التي كان يقوم بها الكهنة Aruspices وذلك بقراءة المستقبل بعد فحص احشاء الضحايا. وقد استعمل جيروم اللفظ السابق لترجمة الكلمة الكلدانية Gazerin التي تشير إلى العرافين البابليين (دانيال، ٢ : ٢٧، ٤ : ٤).

(٧) الاسم اللاتيني Quintus Curtius وهو مؤرخ روماني عاش في القرن الأول، وألف كتاباً عن حياة الاسكندر ذا صبغة رومانسية.

لن أطيل في هذه الاعتبارات التي يعرفها الناس جميعاً .

ولما كان الخوف سبب الخرافة كما قررنا من قبل ، وليس سببها كما يدعي البعض فكرة غامضة عن الالوهية موجودة في أذهان البشر ، فإننا نلحظ أن كل الناس يميلون اليها بطبيعتهم ، كما نلحظ أنها لا بد أن تكون متغيرة ومتقلبة الى أقصى حد ، شأنها في ذلك شأن معظم أوهام النفس ودوافع الجنون الشديد . ونلحظ أخيرا أن الخرافة لا تعتمد الا على التمني والحقد والغضب والخداع لأنها لا تقوم على العقل بل تقوم على الانفعال وحده وعلى أقوى الانفعالات كلها . وعلى ذلك فكلما استسلم الناس بسهولة الى جميع أنواع الخرافات صعب عليهم التمسك الدائم بواحدة منها . ولما كان عامة الناس أشقياء دائماً فإنهم لا يصلون أبدا الى حالة رضاء دائمة ، ولا يجدون تخفيفاً لشقائهم الا بأوهام جديدة يسعدون بها لأنها لم تخدعهم بعد . وقد كان هذا التقلب سبباً في اضطرابات عديدة وحروب بشعة . يتضح اذن مما سبق وكما لحظ كوينتوس كوريتوس بدقة أيضاً (الكتاب الرابع ، الفصل العاشر) أن الخرافة هي أكثر الوسائل فاعلية لحكم العامة ، ولذلك كان من السهل باسم الدين دفع العامة تارة الى عبادة الملوك كأنهم آلهة ودفعهم تارة أخرى الى كراهيتهم ومعاملتهم وكأنهم طامة كبرى على الجنس البشري . وتجنباً لهذا الشر اتجهت العناية ، بحرص شديد ، الى تجميل الدين ـ حقاً كان أو باطلاً ـ بالشعائر والمراسم التي تزيد من أهميته وتضمن له احتراماً دائماً بين المؤمنين . (ولم تنجح هذه الاجراءات في أي مكان بقدر ما نجحت عند المسلمين ، حيث تعد المناقشة اليسيرة كفراً وحيث تطغى الأحكام السابقة على الحكم الصحيح ، وحيث لا يمكن للعقل السليم أن يدلي برأي أو ان يبدي مجرد شك بسيط)[٨] .

---

(٨) أعطى الأتراك صورة سيئة لأنفسهم وللدين باستعمارهم لشبه جزيرةالبلقان وشرق أوروبا وكانت صورتهم في أذهان الأوروبيين صورة المتعصب الجاهل الذي يسعى وراء اللذات الحسية والذي يقترب دينه من الوثنية، ويعطينا سبينوزا ثلاث خصال لهم :

(١) القضاء على حرية الفكر واعتبار أي نظر صحيح في الدين كفراً.

(٢) سيادة الأحكام السابقة على فكرهم وبالتالي سيادة الخرافات والأوهام.

(٣) تحريم النظر العقلي كلية حتى استحال عليه الشك في الموروث أو اعمال العقل السليم. ومن المعروف أن كلمة «الأتراك» تعني في هذا السياق، وفي غيره، «المسلمين» لا الأتراك على التخصيص؛ إذ ان الأتراك هم أقرب المسلمين إلى أوروبا جغرافياً والجزء هنا ينوب عن الكل. ويشير سبينوزا هنا إلى حال المسلمين في عصر الجهالة إبان الحكم العثماني.

إن السر الكبير في النظام الملكي ومصلحته الحيوية هو خداع الناس وإضفاء اسم الدين على الخوف الذي تتم به السيطرة عليهم ، بحيث يناضلون من أجل عبوديتهم ، وكأن فيها خلاصهم ، ويعتقدون أنهم ينالون أسمى مراتب الشرف ـ لا أنهم يلحقون بأنفسهم العار ـ عندما يريقون دماءهم ويضحون بحياتهم إرضاء لغرور فرد واحد . وعلى العكس من ذلك فلا يمكننا في جمهورية حرة أن نتصور أو أن نأخذ على عاتقنا شيئاً أشر من ذلك . لأن الحرية العامة لا تسمح بأن يقوم الحكم الفردي على الأحكام السابقة أو أن يخضع لأي قهر . أما الفتن التي تثار باسم الدين فلا تحدث الا عند سن قوانين متعلقة بموضوعات النظر والتأمل ، فتدان بعض الآراء على أنها جرائم ويقع أصحابها تحت طائلة العقاب ، ويلقى أنصارها ودعاتها حتفهم لا من أجل مصلحة الدولة بل لكراهية أعدائهم لهم وقسوتهم عليهم . ولو كان القانون العام يقضي بأن « الأفعال وحدها هي التي تخضع للقانون ، أما الأقوال فلا تخضع مطلقاً للعقاب » لما أمكن لمثل هذه الفتن أن تتمسح بالقانون ، ولما تحولت الخلافات في الرأي أبداً الى فتن . ولما كان قد قدر لنا أن نحظى بهذه السعادة النادرة ، وهي أن نعيش في جمهورية يمارس فيها كل فرد حرية التعبير وعبادة الله كما يشاء ، ويعد الجميع الحرية أغلى النعم وأحلاها ، فقد رأيت أنني لن أكون قد قمت بعمل جاحد أو عقيم اذا ما بينت أن هذه الحرية لا تمثل خطراً على التقوى أو على سلامة الدولة ، بل إن القضاء عليها يؤدي الى ضياعهما معاً[9] . هذا هو الموضوع الرئيسي الذي أردت البرهنة عليه في هذه الرسالة . ولكي أصل الى هذا الهدف كان علي أن أبين أولاً أهم مظاهر التحيز في الدين ، أي أن أبين بقايا عبودية الروح القديمة ، كما كان علي أيضاً أن أفحص مظاهر التحيز المتعلقة بحق السلطات العليا في الدولة[10] ، اذ يحاول كثيرون ممن لا حياء لهم أن يسلبوا هذه السلطات أهم حقوقها وأن يبعدوا عنها باسم الدين قلوب العامة[11] التي لم تتخلص بعد من خرافات

---

(٩) أهدى سبينوزا رسالته إلى وطنه الذي يتشرف بالانتساب اليه، ويدعو لحرية الفكر التي يتمتع بها المواطنون في هولندا ثم يطالب بها لكل الشعوب. وتعطي حرية الفكر في هولندا مثلاً على امكانية تحقيقها في نظام سياسي دون أن تكون مجرد مثل أعلى عسير التحقيق.

(١٠) يستعمل سبينوزا هنا تعبير Summae potestates الذي استعمله جروسيوس Grotius لأول مرة ـ فيما يبدو ـ سنة ١٦٤٨ بمعنى السلطات العليا القائمة بالفعل. وقد ترجمناها في صيغة الجمع لأن السلطة العليا في الدولة كما يتصورها سبينوزا تتجسد في جماعة.

(١١) يفيد لفظ Animus في الرسالة معنى القلب أو الشخصية وفي بعض الأحيان الروح.

الوثنيين ، مما يعود بنا مرة أخرى الى الوقوع في العبودية الشاملة . وقبل أن أبين تفاصيل خطتي أبدأ الآن في شرح الأسباب التي دفعتني الى الكتابة .

لقد دهشت مراراً من رؤ ية أناس يفتخرون بايمانهم بالدين المسيحي أي يؤمنون بالحب والسعادة والسلام والعفة والاخلاص لجميع الناس ، ويتنازعون مع ذلك بخبث شديد ويظهرون أشد أنواع الحقد ، بحيث يظهر ايمانهم في عدائهم لا في ممارستهم للفضيلة . ومنذ زمن طويل وصلت الأمور الى حد أنه أصبح من المستحيل تقريباً التعرف على نوع عقيدة الشخص ، وهل هو مسيحي أو يهودي او مسلم أو وثني ، الا من خلال مظهره الخارجي ومن ملابسه أو من تردده للعبادة على هذا المكان أو ذاك أو من قبوله لهذه المعتقدات أو تلك أو من قسمه بكلام هذا المعلم الروحي أو ذاك . وفيما عدا ذلك تتشابه حياتهم تماماً . ولقد بحثت عن سبب هذا الشر ووجدته دون عناء في النظر الى مهام تنظيم الكنيسة على أنها شرف والى وظائف القائمين بالعبادة على أنها مصدر للدخل ، فأصبح الدين عند العامي اسباغاً لمظاهر التكريم على رجال الدين ، ومنذ أن شاع هذا الفساد داخل الكنيسة فقد استحوذت رغبة جارفة في دخول الكهنوت على قلوب أكثر الناس شراً ، وانقلب الحماس لنشر الدين الى شهوة وطموح مزر . وتحولت الكنائس الى مسارح لا يسمع فيها الفرد علماء الدين بل خطباء الكنيسة الفصحاء الذين لا رغبة لديهم في تعليم الناس بل يستهدفون اثارة الاعجاب بهم ، وينالون علناً من المنشقين عليهم ، ويفرضون تعاليم جديدة لم يتعودها أحد لإثارة دهشة العوام . وقد أدى هذا الموقف بالضرورة الى صراع مر والى حسد وحقد لم تستطع السنوات الطويلة التخفيف من حدتها ، فلا عجب ان لم يبق من الدين الأصلي الا العبادة الخارجية ، وهي عند العامة أقرب الى التملق منها الى عبادة الله ؛ اذ لم يعد الايمان الا تصديقاً أعمى بأوهام متعصبة وأية أوهام متعصبة ؟ إنها أوهام أولئك الذين يحطون العقلاء الى مستوى البهائم لأنها تمنع ممارسة الحكم ، وتعوق التمييز بين الخطأ والصواب ، وتبدو كأنها وضعت خاصة لإطفاء نور العقل . يا للعجب ! لقد أصبحت التقوى وأصبح الدين أسراراً ممتنعة ، وأصبح أصحاب النور الإلهي لا يعرفون الا بشدة احتقارهم للعقل وبحطهم من شأن الذهن ونفورهم منه وقولهم انه فاسد بالطبع . والحق أنهم لو كان لديهم قبس طفيف فحسب من هذا النور لما تفاخروا ببلاهتهم ، ولتعلموا عبادة الله بطريقة أحكم ، ولكسبوا الأخرين

بالحب ، لا بالحقد كما يفعلون الآن ، ولما ناصبوا العداء من يخالفهم في الرأي بـل لأشفقوا عليهم ، هذا لو كانوا حريصين على خلاص الآخرين ، لا على حظهم في هذه الحياة الدنيا . وفضلاً عن ذلك فلو كان لديهم قبس من النور الالهي لظهر هذا النـور في تعاليمهم . وأنـا أعترف بأن اعجابهم بأسرار الكتاب لا حد له ، ولكني أرى أنهم لم يعرضوا أية نظرية سوى تأملات أفلاطون وأرسـطو ، ووفقوا بينهـا وبين الكتـاب المقدس كي لا يبـدوامنحازين الى الوثنية ، فلم يكفهم أن يضلوا مع اليونان بل أرادوا أن يضل الأنبياء معهم ، وهذا يدل دلالة واضحة على أنهم لم يؤمنوا بالمصدر الإلهي للكتاب ولا حتى في المنـام . وكلما زاد اعجابهم بالأسرار المقدسة برهنوا عـلى أن الخضوع الأعمى للكتـاب أفضل لـديهم من الايمان(١٢) . ويتضح ذلك أيضاً من أن معظمهم يفترض ابتداء صحة الكتاب ومصدره الالهي ، مع أن هذا الفرض يجب أن يكون نتيجة فحص دقيق لا يترك المجال لأي التباس . فهم يفترضـون سلفاً ، كقاعدة للتفسـير ، ما تكشفه لنا الدراسة المباشرة على نحو أفضل دون الالتجاء الى أي وهم انساني .

هذه هي الآراء التي كانت تشغل ذهني . فالنور الفطري لم يـوضع مـوضع الاحتقـار فحسب ، بل إنه كثيراً ما أدين باعتباره مصدراً للكفر ، وأصبحت البـدع الانسـانيـة تعاليم إلهية ، وظن الناس أن التصديق عن غفلة هو الايمان ، وأثار الجدل داخل الكنيسة وفي الدولة انفعالات شديدة نتجت عنها أحقاد قاسية ومنازعات وفتن بين النـاس ، بالإضافة الى شرور أخرى كثيرة لا يتسع المقام هنا لذكرها . لذلك عقدت العزم على أن أعيد من جديد فحص الكتاب المقدس بلا ادعاء وبحرية ذهنية كاملة ، وألا أثبت شيئـاً من تعاليمـه أو أقبله ما لم أتمكن من استخلاصه بوضوح تام منه . وعلى أساس هـذه القاعـدة الحذرة وضعت لنفسي منهجاً لتفسير الكتب المقدسة(١٣) .

---

(١٢) يفرق سبـنوزا بين الاعتقاد والايمان من ناحية، وبين التصـديق والخضوع الأعمى من ناحية أخرى، فكل اعتقاد حقيقي له ما يبرره (الأخلاق، الكتاب الثاني، القضـية ٣٥ وتذييلها) ويكون أقرب إلى فعل النفـس وبالتالي يتضمن نوعاً من الحرية، أما الخضوع الأعمى فهو الخبل وسيادة الانفعال والعبودية وبالتالي لا يمكن تبريره. يرفض سبينوزا في هذه الفقرة المقدس Le sacré المعروف في تاريخ الأديان والذي يفيد «التابو» Tabou أي ما يبعث على الخوف والرهبة وما يحرم لمسه أو الاقتراب منه. ومثله تكون العبادات بمعنى الشعائر والطقوس التي لا يمكن تبريرها عقلاً كما سيبين ذلك في الفصل الخامس.

(١٣) يضع سبـنوزا هذا المنهج في الفصل السـابع. ويعني بتفسـير الكتاب معرفة ماذا قال مؤلفوه، حتى ولو قصـدوا أكثر

وبعد أن وضعت هذا المنهج تساءلت أولاً : ما النبوة وبأية طريقة كشف الله عن نفسه للأنبياء وما السبب في اختيار الله لهم ؟ هل اختارهم الله لتأملاتهم السامية فيه وفي الطبيعة أم لتقواهم ؟ وبعد أن أجيب على هذه الأسئلة أستطيع أن أؤكد بسهولة أن أقوال الأنبياء لا يكون لها وزنها الا على مسلك الناس في الحياة والفضائل الخلقية[١٤] ، وفيما عدا ذلك لا تهمنا معتقداتهم الخاصة . وبعد إثبات هذه القضية الأولى بحثت عن سبب تسمية العبرانيين شعب الله المختار ووجدته في غاية السهولة : لقد اختار الله لهم بقعة يستطيعون أن يعيشوا فيها في راحة وأمان ، وفهمت بناء على ذلك أن الشرائع التي أوصى الله بها الى موسى لم تكن الا قانون دولة العبرانيين ، وبالتالي لا يمكن فرضها على أي شعب سواهم ، بل إن العبرانيين أنفسهم لم يخضعوا لها الا في أثناء قيام دولتهم . ولكي أعرف إن كان الكتاب المقدس يسمح بتأييد الرأي القائل بأن العقل الانساني فاسد بالطبع فقد أردت بعد ذلك أن أبحث الدين الشامل[١٥] ، أي القانون الالهي الذي أوحى به الى الجنس البشري كله بوساطة الأنبياء والحواريين ، وهل يختلف هذا الدين الشامل عن الدين الذي يتعلمه الناس بالنور الفطري . وكذلك تساءلت عما اذا كانت المعجزات قد حدثت مناقضة لنظام الطبيعة وهل تثبت وجود الله وعنايته[١٦] بيقين ووضوح يزيد عما تثبتها به معرفتنا الواضحة والمتميزة للأشياء من خلال عللها الأولى . ولم أجد فيما يعلنه الكتاب صراحة شيئاً يخالف العقل أو يناقضه ، ووجدت ان

= الأشياء تناقضاً، ولمعرفة ذلك يجب تطبيق المنهج النقدي على حد قول المحدثين وبذلك يعد سبينوزا من أوائل واضعي هذا المنهج الذي يرمي إلى مقارنة النصوص بعضها بالبعض الآخر ومعرفة ظروف تدوينها واللغة التي كتب بها، وبذلك يقوم منهج سبينوزا على الفحص التاريخي اللغوي لا على الفحص الفلسفي أو العلمي ولا يهتم سبينوزا مثلاً باثبات النبوة أو بنفيها، ، ولكنه يهتم بتحقيق النصوص وصحتها أي أنه يدرس النبوة في التاريخ دون تعدي ذلك إلى دراسة صلة النبي بمصدر نبوته .

(١٤) لا يدل لفظ Virtus على الفضيلة Vertu فقط التي يدل عليها أيضاً لفظ Pietas (الأخلاق، الكتاب الرابع، القضية العشرون وما بعدها)، بل تدل على معنى عام وهو القوة Force أو القيمة Valeur، أي ان الفضيلة عند سبينوزا لها معنى موضوعي وليس لها معنى ذاتي فحسب انظر أيضاً، الرسالة القصيرة، الجزء الثاني؛ الفصل السادس والعشرون).

(١٥) لا يقصد سبينوزا بلفظي Religio Catholica الدين الكاثوليكي التاريخي المعروف بل الدين الشامل Religio Universalis وهو المعنى الاشتقاقي للفظ Catholica، فالدين الكاثوليكي التاريخي يقوم على العقائد ويسميه سبينوزا الدين البابوي وينقده أمر نقد.

(١٦) لم يتصور سبينوزا مطلقاً العناية الالهية كما تفعله المشبهة أو المجسمة (رسالة قصيرة، الجزء الأول، الفصل الخامس).

التعاليم التي أتى بها الأنبياء سهلة للغاية يسهل على الجميع ادراكها ، وكل ما في الأمر أن هذه التعاليم قد عرضت بأسلوب شاعري واستندت الى أقدر الحجج على حض عامة الناس على طاعة الله . وبناء على ذلك فقد اقتنعت اقتناعاً جازماً بأن الكتاب يترك للعقل حريته الكاملة ، وبأنه لا يشترك مع الفلسفة في شيء ، بل أن لكل منهما ميدانه الخاص .

ولكي أبرهن على هذا الرأي بدقة وأوضحه ايضاحاً تاماً ، أعرض الآن المنهج الذي يجب اتباعه في تفسير الكتاب ، وأبين بوجه خاص أنه يجب استخلاص كل التعاليم الخاصة بالجوانب الروحية من الكتاب نفسه دون الالتجاء الى ما نعرفه بالنور الفطري . ثم انتقل الى تحليل الأحكام المسبقة الباطلة عند العامة (الذين ما زالوا أسرى الخرافة والذين يفضلون على الخلود نفسه بقايا الزمن الغابر) التي تجعله يعبد أسفار الكتاب بدلاً من أن يقدس كلام الله . بعد ذلك أبين أن الكلام الذي أوحى به الله ليس عدداً معيناً من الأسفار بل فكرة يسيرة من الأفكار الالهية أوحى بها للأنبياء ، وأعني بها وجوب طاعة الله بروح خالصة ، وذلك بممارسة العدل والاحسان ، وسأبين أن الكتاب يعلم هذه العقيدة على قدر افهام ومعتقدات أولئك الذين اعتاد الانبياء والحواريون تبشيرهم بكلام الله ، وهو تحوط كان ضرورياً من أجل ضمان ايمان الناس جميعاً دون مقاومة أو تحفظ . وبعد أن أقمت على هذا النحو أسس الايمان ، أبين أن المعرفة الموحى بها لا تتناول الا جانب الطاعة ، وبذلك تتميز تميزاً تاماً عن المعرفة الطبيعية من حيث موضوعها ومن حيث مبادئها ووسائلها . ولما كانت هاتان المعرفتان لا تشتركان في شيء ، فلكل منهما أن تعمل في ميدانها دون أدنى تعارض ودون أن تخضع احداهما للاخرى . ولما كان الناس مختلفين في تكوينهم الذهني فيؤمن أحدهم بمعتقدات لا يؤمن بها الآخر ، ويحترم أحدهم ما يثير ضحك الآخر ، فقد انتهيت بالضرورة الى أنه ينبغي أن نترك لكل فرد حرية الحكم وحقه في تفسير الايمان كما يفهمه ، وأن تكون الأعمال وحدها مقياس ايمان كل فرد باتفاقها أو اختلافها مع التقوى . وهكذا يستطيع الجميع اطاعة الله

---

(١٧) هناك التباس شديد في ترجمة لفظ Jus . فالترجمة اللفظية هي «قانون» . وبذلك يكون Jus naturale القانون الطبيعي . ولكن القانون الطبيعي هو حق أيضاً ، ومن ثم يمكن ترجمة اللفظين السابقين والحق الطبيعي أو حق الطبيعة أي حق كل موجود في الابقاء على وجوده أو قدرة كل موجود في الابقاء على نفسه ويكون حقه هو التعبير عن طبيعته مهما كانت . والحق الطبيعي للفرد هو ان ينمو حسب طبيعته .

بحرية ورضى ولا يحرصون جميعاً الا على العدل والاحسان . وبعد أن بينت أن القانون الإلهي يمنح هذه الحرية لجميع الناس انتقل الى الشق الثاني من الموضوع ، وهو أنه يمكن ، بل يجب ، اعطاء الحرية لجميع الناس دون أن تتعرض سلامة الدولة ويلحق بها ضرر بالغ . وللبرهنة على ذلك أبدأ بالحق الطبيعي للفرد . هذا الحق ليس له من حد سوى رغبة الفرد وقدرته ؛ فالحق الطبيعي لا يحتم على أي شخص أن يعيش على هوى الآخر ، بل أن كل فرد هو الضامن لحريته الخاصة . كما أبين أنه لا يمكن لأحد أن يتخلى عن هذا الحق الا من يفوض لفرد آخر قدرته على الدفاع عن نفسه ، بحيث يكون صاحب الحق الطبيعي المطلق هو بالضرورة من فوض اليه الجميع قدرتهم على الدفاع عن أنفسهم وحقهم في أن يحيوا كما يشاؤون . وبذلك أبرهن على أن لممثلي السلطة العليا في الدولة الحق في القيام بكل ما تسمح به طاقتهم ، وهم المسئولون وحدهم عن الحق وعن الحرية ، وعلى الآخرين تنفيذ أوامرهم .

ولكنه لما كان كل فرد لا يستطيع أن يتنازل عن قدرته في الدفاع عن نفسه الى الحد الذي يلغي فيه وجوده كإنسان ، فاني استدل من ذلك على أنه لا يمكن لأي فرد أن يفقد حقه الطبيعي بأكمله ، وعلى أن الرعايا يحتفظون بحقوق معينة هي أشبه ما تكون بامتيازات طبيعية لا يمكن أن تسلب منهم الا بتعريض الدولة لخطر شديد . وعلى ذلك فاما أن يسلم لهم بهذه الحقوق ضمناً ، أو باتفاق صريح مع القائمين بالحكم . وبعد الانتهاء من هذه المسائل أنتقل الى جمهورية العبرانيين فأتحدث عنها بالتفصيل مبيناً لم اخذ الدين فيها قوة القانون ، ومن هم الذين تم على أيديهم ذلك ، وأذكر أيضاً تفصيلات أخرى تستحق أن تعرف ؛ وسأبرهن في النهاية على أن ممثلي السلطة الحاكمة ليسوا هم الأمناء على القانون المدني[١٨] ومفسريه فحسب بل هم الأمناء أيضاً على القانون المقدس ومفسروه ، ولهم وحدهم الحق في التمييز بين العدل والظلم ، وبين التقوى والفسوق . والنتيجة التي أنتهي اليها هي أنه ، لكي تحتفظ الدولة بهذا الحق على أحسن وجه وتضمن سلامتها ، يجب أن

---

(١٨) يمكن ترجمة Jus civlie «القانون المدني» كما يفعل أبون أو «قانون وضعي» كما يفعل مزراحي وفرنسيس. والقانون الوضعي يشمل القانون المدني والقانون الخاص والقانون العام والقانون الدولي. . الخ وهو ما يقصد اليه سبينوزا بالفعل في مقابل القانون المقدس. ولكننا فضلنا الابقاء على «القانون المدني» أسوة بآبون، ولأن سبينوزا يقتصر في حديثه على القانون الاجتماعي الأقرب إلى القانون المدني.

يكون كل فرد حراً في أن يفكر فيما يريد وأن يعبر عن تفكيره .

قارئي الفيلسوف ! هذا هو الكتاب الذي أضعه بين يديك ، وان أهمية موضوعه وفوائده العلمية ؛ سواء نظر اليه في مجموعه أم في كل فصل من فصوله ، لتجعلني على يقين تام من أنه لن يجد لديك قبولاً سيئاً . وقد كنت أود أن أضيف أشياء أخرى ، ولكني لا أريد أن تطول مقدمتي وتصبح كتاباً ، هذا فضلاً عن أنني أعتقد أن الفلاسفة يعرفون بالتفصيل أهم ما في هذا الموضوع . أما غير الفلاسفة فاني أنصحهم بألا يقرأوا رسالتي هذه لأني لا أرى سبباً يجعلني آمل أن يحظى الكتاب بقبولهم . والواقع أني أعلم مدى تشبع نفوسهم بالأحكام المسبقة التي يعتنقها كثير من الناس باسم التقوى ، كما أعلم انه يستحيل تخليص نفوس العامة من الخرافة ومن الخوف . فالعناد شيمتهم ؛ اذ لا يحكمهم العقل بل يسيرهم الانفعال في اصدار المدح أو اللوم . لذلك فاني لا أدعو العامة أو من يسيرون على هوى انفعالاتهم الى قراءة هذا الكتاب . وانه لأفضل لي أن يتجاهلوه تماماً ، من أن يؤولوه تأويلاً خاطئاً كعادتهم دائماً . ذلك لأنهم لن يستفيدوا منه ، بل سيجدون فيه وسيلة لايقاع الشر وللإساءة الى بعض الفلاسفة الأحرار الذين لا يعتقدون بوجوب وضع العقل في خدمة اللاهوت . فلهؤلاء الأخيرين وحدهم أعتقد أن كتابي سيكون مفيداً .

ونظرا إلى أنه ربما لا يكون لبعض قرائي الوقت أو الرغبة في قراءة الكتاب كله ، فاني أعلن في هذه المقدمة - كما سأعلن أيضاً في نهاية الرسالة ، أني أضع عن طيب خاطر كل ما كتبت أمام السلطات العليا[١٩] في وطني لكي تفحصه وتصدر حكمها عليه . فاذا رأت أني قلت شيئاً مناقضاً لقوانين وطني أو للمصلحة العامة فاني أسحب ما قلته . وأنا أعلم تماماً أني بشر وأني معرض للخطأ . ولكني على الأقل حاولت بكل جهدي الا أقع في الخطأ ، والا أكتب شيئاً لا يتفق اتفاقاً تاماً مع قوانين وطني ومع التقوى والأخلاق الحميدة .

---

(١٩) يعيد سبينوزا هذه الفقرة في آخر الرسالة والتي تدل على مدى تأكيد سبينوزا لنفسه بصفته مواطناً حراً في دولة حرة (انظر الفصل العشرين، الهامش).

الفصل الأول

النبوة

النبوة أو الوحي هي المعرفة اليقينية التي يوحي الله بها الى البشر عن شيء ما . والنبي هو مفسر ما يوحي الله به لأمثاله من الناس الذين لا يقدرون على الحصول على معرفة يقينية به ، ولا يملكون الا ادراكه بالايمان وحده . ويسمي العبرانيون النبي « نبياً » أي خطيباً أو مفسراً . ويستعمل في الكتاب بمعنى مفسر الله كما هو واضح في الإصحاح ٧ الآية ١ من سفر الخروج . يقول الله لموسى :«أنظر ، قد جعلتك الهاً لفرعون وهرون أخوك يكون نبيك». وكأنه يقول : لما كان هارون بتفسيره كلام موسى لفرعون يقوم بدور النبي ، تكون أنت (يا موسى) كإله فرعون أي من يقوم بدور الله .

وسنتناول موضوع الأنبياء في الفصل القادم . ولنبدأ هنا بفحص النبوة : ينتج من

(*) (التعليقات المسبوقة بنجمة من وضع سبينوزا نفسه، والمرقمة من وضع المترجم).

عندما يكون الحرف الثالث من أصل الكلمة من الحروف التي نسميها حروف الوقف، يحذف عادة يضيف بدله الحرف الثاني. فعندما يحذف الهاء من لفظ «جالاه» تصبح «جولل» (ونصبح «نيفا» نويف ومنها أتت «شورفطيم نف» أي كلام او خطاب).

وقد فسر الحبر سليمان يارشي كلمة «نيفا» تفسيراً جيداً ولكن ابن عزرا لم يكن على حق في نقده لنقص في معرفته باللغة العبرية. ويجب أن نذكر أيضاً أن كلمة «نبوءة» لفظ عام يشمل كل أنواع النبوات في حين أن الكلمات الأخرى تدل على معنى خاص، ينطبق بعض منها على نوع معين والبعض الآخر على نوع آخر وهذا ما يعرفه علماء اللغة.

(سليمان يارشي يبدو أنه سليمان بن ملخ Mélech الحبر اليهودي المولود في فاس. أقام في القسطنطينية ونشر سنة ١٥٥٤ شرحاً عبرياً لغوياً حرفياً للعهد القديم كله مستقى من الشروح القديمة، خاصة داوود القمحي ونشر في استردام سنة ١٦٦١ ثم ترجم إلى اللاتينية لتقدير المسيحيين له.

وابن عزرا هو ابراهيم بن عزرا ولد سنة ١٠٩٢ أو سنة ١٠٩٣ وتوفي في غرناطة سنة ١١٦٧. وهو عالم وشاعر ويبدو أنه أول شارح للتوراة شك في نسبة الأسفار الخمسة إلى موسى).

التعريف الذي قدمناه من قبل أن النبوة تتطابق تماماً مع المعرفة الفطرية لأن ما تعرفه بالنور الفطري يعتمد على معرفة الله وحدها وعلى أوامره الأزلية[١] . ولما كانت هذه المعرفة مشتركة بين الناس لأنها تعتمد على مبادىء يعتنقها الجميع ، فإنها لا تمثل أية أهمية للعامي الذي يولع بالنوادر والعجائب ، ويحتقر كل هبة فطرية ويعتقد أنه يستبعدها حين يتحدث عن المعرفة النبوية ، ومع ذلك فان للمعرفة الفطرية نفس الحق الذي يكون لأية معرفة أخرى في أن تسمى معرفة الهية ، لأنها أثر من آثار الطبيعة الالهية ، بقدر ما نشارك فيها ، وأثر أيضاً من آثار الأوامر الالهية . هذه المعرفة الطبيعية لا تختلف عن تلك التي يتفق الجميع على تسميتها بالمعرفةالالهية إلا في نقطة واحدة هي أن هذه المعرفة الالهية تتعدى حدود المعرفة الفطرية ، ولا يمكن تفسيرها بقوانين الطبيعة الانسانية من حيث هي كذلك . ولكن المعرفة الفطرية لا تقل مطلقاً عن المعرفة النبوية من حيث يقينها الذي تتميز به[٢] ومن حيث مصدرها الذي تصدر عنه (وهو الله) الا اذا شئنا أن نظن أو بالاحرى أن نحلم (ونتخيل)أن للأنبياء بدناً انسانياً ، وليست لهم روح انسانية[٣] ، بحيث تختلف احساساتهم ومشاعرهم عن احساساتنا ومشاعرنا .

ومع أن المعرفة الفطرية معرفة الهية بمعنى الكلمة ، فاننا لا يمكن أن نسمي من يقومون بنشرها أنبياء ، اذ يستطيع كل فرد أن يدرك تعاليم المعرفة الفطرية ويفهمها بنفس اليقين ، دون الاعتماد على الايمان وحده .

---

(١) «كل موجود يوجد في الله ولا يستطيع موجود أن يوجد أو يدرك بدون الله» (Ethique I, propo. XV) يتبع من الضرورة في الطبيعة الالهية عدد لا نهائي من الأشياء وعدد لا نهائي من الأحوال modes (أي كل ما يدخل في نطاق ذهني لا نهائي) . (Ethique I, propo XV) .

(٢) «من له فكرة حقيقية يعلم في نفس الوقت أن لديه فكرة حقيقية ولا يستطيع الشك في حقيقة الشيء» (Ethique II, propo. XI III) .

(٣) «إن الذي يكون في الدرجة الأولى الوجود الفعلي للروح الانساني هو فكرة شيء فرد يوجد بالفعل» (Ethique II, propo. XI) . إن موضوع الفكرة التي تكون الروح الانساني هو البدن أي جهة معينة من الامتداد يوجد بالفعل ولا شيء سوى ذلك» . (Ethique II, propo. XIII) .

(*) الأنبياء هم مفسرو الله . والمفسر هو من يفسر أوامر الله لمن يوحى اليهم ولمن يعتمدون على سلطة النبي وحدها للتصديق بما يوحي به . فإذا أصبح من يستمعون للأنبياء أنبياء كما يصبح من يستمعون للفلاسفة فلاسفة لا يكون النبي مفسراً لأوامر الله لأن مستمعيه لا يعتمدون على شهادة النبي نفسه وسلطته بل يعتمدون على وحي وشهادة باطنية . وكذلك يكون الحاكم مفسراً لقانون الدولة التي يحكمها لأن القوانين التي أعطاها قائمة بسلطة الحاكم وحدها وبشهادته .

لذلك ، لما كان ذهننا قادراً على تكوين بعض الأفكار التي توضح طبيعة الأشياء والتي توجهنا في الحياة العملية ، لا لشيء الا لأنه ينطوي موضوعياً على طبيعة الله ويشارك فيها ، فمن حقنا أن نسلم بأن السبب الأول لكل وحي يرجع الى طبيعة الذهن الانساني منظوراً اليه على أنه قادر على المعرفة الفطرية . وكما قلنا من قبل ، فان كل ما نعرفه بوضوح وتميز تمليه علينا فكرة الله وطبيعته لا بالأقوال ، ولكن بوسيلة أرفع من ذلك بكثير ، متفقة تماما مع طبيعة ذهننا ، ومن ذاق اليقين العقلي الكامل[4] يعرف تماماً ماذا أقصد . ولكن لما كان موضوعي الأساسي هو الحديث عن الكتاب المقدس وحده ، فلن أفيض في شرح النور الفطري بل سأنتقل الى الحديث بمزيد من الإسهاب والوسائل الأخرى التي يتبعها الله في الكشف للناس عما يتجاوز حدود المعرفة الفطرية ، وربما لا يتجاوزها (اذ ليس هناك ما يمنع من أن يتبع الله طرقاً مختلفة لتبليغ الناس بما يعرفونه من قبل بالنور الفطري) .

ومهما يكن من شيء ، فاننا يجب أن نستخلص هذه الأسباب والوسائل من الكتاب المقدس وحده . فكيف يمكننا الحديث عما يتعدى حدود ذهننا دون الرجوع الى ما نقله الأنبياء لنا شفاهاً أو كتابة ؟ ولما كان ظهور الأنبياء في أيامنا هذه قد انقطع ـ على ما أعلم ـ فلنكتف بفحص الكتب المقدسة التي تركها الأنبياء السابقون دون أن نتقول شيئاً يتعلق بهذا الموضوع أو ننسب الى الأنبياء شيئاً لم يقولوه هم أنفسهم بوضوح تام . ومع ذلك ، يجب أن ننوه هنا بأن اليهود لم يذكروا مطلقاً العلل المتوسطة ، أي العلل الجزئية بل أهملوها تماما مفوضين كل شيء الى الله بدافع من ورعهم الديني أو كما نقول عادة بدافع من تدينهم الشديد[5] فمثلا اذا حققوا ربحاً من بعض الأعمال يقولون : ان الله قد أعطاهم المال ، واذا رغبوا في شيء ما يقولون : ان الله هيأ قلوبهم على نحو ما ، واذا خطر ببالهم شيء يقولون : ان الله قد تحدث

---

(٤) هي المعرفة من النوع الثالث. ولكن يبدو ان سبينوزا يجعل النبوة هنا مجرد انطباعات حسية تتعلق بالخيال يكون به النبي الصور الحسية، ولكنه لا يفكر وبالتالي تكون كل نبوة اسطورة من صنع الخيال Fabulation imaginée تظهر في هلوسة الاعتقاد في قلب مؤمن تقي.

(٥) يستعمل سبينوزا في هذه الرسالة لفظ Devotio بمعنى سلبي ويقصد به المراعاة الدقيقة لأوامر الدين، أي أنه يعني التزمت أو التطبيق الآلي للعبادات وبذلك ينتقل من المعنى الاشتقاقي للفظ إلى المعنى الشائع مع انه يستعمل نفس اللفظ في كتاب «الأخلاق» بمعنى التبجيل والتعظيم.

اليهم بهذا . لذلك ، يجب ألا نعتقد عندما نقرأ الكتاب ذلك بصريح العبارة ، أو عندما تؤكد ظروف الرواية أن نبوة أو وحياً قد حدث بالفعل .

وعندما نفحص الكتب المقدسة نجد أن الله قد أوحى للأنبياء بالكلام أو بالمظاهر الحسية أو بالطريقتين معاً . وفي بعض الأحيان يكون الكلام والمظهر الحسي حادثاً بالفعل ، لم يتخيله النبي لحظه سماعه أو رؤيته ، وأحياناً أخرى يكون مجرد خيالات ، بحيث تكون مخيلة النبي مهيئة ،حتى وهو في اليقظة ،على نحو يجعله يتخيل أنه يسمع صوتا أو يرى شيئا بوضوح .

مثال ذلك أن الله قد أوحى لموسى بالشرائع التي سنها للعبرانيين بصوت حقيقي ، ويخبرنا سفر الخروج بذلك (٢٥ : ٢٢) : «فأجتمع بك هناك ، وأخاطبك من فوق الغشاء من بين الكروبين»[٦] فهذا يدل على أن الله استخدم صوتاً حقيقياً ، بدليل أن موسى كلما أراد أن يتحدث الله اليه وجده مجيباً لرغبته . ولكن ، باستثناء هذا الصوت الذي أبلغ الشريعة ، لم يسمع أي نبي كان ـ كما سأبين فيما بعد ـ أي صوت حقيقي آخر .

وربما كنت أجد نفسي ميالاً الى اعتبار صوت الله الذي ينادي به صموئيل في الكتاب

---

(٦) الكروبين تعريب للكلمة Chérubin وتدل في الأصل على موجودات أسطورية نصفها العلوي في هيئة انسان والسفلي في هيئة حيوان ذي أربعة أقدام وأجنحة مهمتها حراسة أبواب المعابد والقصور في بابل ومعروفة باسم «كاريبو» Karibu وفي العهد القديم يحمل غطاء العبد كروبيان من الذهب أحدهما في مواجهة الآخر ناشران أجنحتهما (الخروج، ٢٥ : ١٨ ـ ٢٢) ثم دخلت الكروبين بعد ذلك في النقوش على المعابد وفي أسفل التماثيل وأصبحت مركب يهوه (المزمور ١٨ : ١١) . ويعطينا حزقيال كثيراً من التفصيلات عن الكروبين الذين يجرون عربة يهوه، فهي انسان وحيوان وثور وصقر في نفس الوقت (حزقيال . الاصحاح الأول) وهي باعتبارها خدماً لله رموز وثنية . وفي رؤيا يوحنا تظهر أربعة منها وهي تعني قداساً لله (رؤيا يوحنا، ٤ : ٦ ـ ١١) ومنذ القديس ايرينيه Saint Irénée ترى المسيحية في الكروبين عند حزقيال ويوحنا رمزاً لكتاب الأناجيل الأربعة .

والغشاء هو المائدة الموضوعة فوق التابوت وهي المسماة في الفولجات باسم propitiatorium وباسم Tabernaculam في السبعينية وتعادلها في العبرية كلمة Kapporet التي تعني أما «غطاء التابوت» (الخروج، ٢٥ : ٢١) لأنه كان عارياً ثم غطي بهذا الغطاء وهو مصنوع من الذهب وأصبح أهم من التابوت نفسه (أخبار الأيام الأولى، ٢٨ : ١١) ويقال : إنه أخذ مكانة التابوت بعد أسر بابل ، وأما «ما يكفر عن الذنوب» (الخروج، ٢٥ : ٢١، ٣٧ : ٦) وذلك لأنه في شعائر تقديم القرابين فسر هذا الغطاء على انه المكان الذي اتصل فيه الله بشعبه ليغفر له عن ذنوبه .

حقيقياً لأننا نقرأ في صموئيل[٧] (الأول ، ٣ : الآية الأخيرة) : وعاد الرب يتراءى في شيلو لأن الرب تجلى لصموئيل في شيلو بكلمة الرب . والواقع أن النص كما يبدو كما لو كان يشير الى أن حضور الله هو ظهوره بكلمة أو بسماع صموئيل لله وهو يتكلم . ومع ذلك ، لما كان من الضروري ضرورة مطلقة أن نفرق بين نبوة موسى ونبوة غيره من الأنبياء ، فاننا مضطرون الى أن نؤكد أن الصوت الذي سمعه صموئيل كان من صنع الخيال ، فضلا عن أن الصوت كانت له نبرة صوت عالي[٨] الذي كان صموئيل يسمعه عادة ، ومن ثم كان يسهل عليه تخيله . ولما ناداه الله ثلاث مرات ظن أنه سمع عالي . على أية حال كان الصوت الذي سمعه أبيملك[٩] من صنع الخيال لأننا نقرأ (التكوين ٢٠ : ٦) فقال الله له في الحلم . . الخ فهو اذن لم يكن يقظاً بل نائماً (أي في حالة يميل فيها الخيال بطبيعته الى خلق أشياء لا وجود لها) عندما استطاع أن يتخيل ارادة الله .

بل إن بعض اليهود يرون أن الله لم ينطق بألفاظ الوصايا العشر حرفياً ، ويعتقدون أن الاسرائيليين سمعوا مجرد ضوضاء عالية لا تتميز فيها الكلمات ، وخلال هذه الضوضاء أدركوا بالفكر الخالص الوصايا العشر . ولقد كنت أنا شخصياً أميل الى هذا الرأي بعد أن لحظت أن نص الوصايا العشر يختلف في سفر الخروج عنه في سفر التثنية ، فبدا لي بناء على ذلك (نظراً الى أن الله لم يتكلم الا مرة واحدة) أن الوصايا العشر لا تنقل الينا كلمات الله بعينها ، بل تعبر عن معناها فحسب ، ومع ذلك اذا لم نشأ تحريف الكتاب يجب أن نسلم ، على أية حال ، بأن الاسرائيليين قد سمعوا صوتاً حقيقياً ، فنحن نقرأ صراحة (التثنية ،

---

(٧) أصبح سفرا صموئيل الأول والثاني في التوراة كما قننها الاسرائيليون سفري الملوك الأول والثاني في العهد القديم كما قننه المسيحيون وأصبح سفرا الملوك الأول والثاني سفري الملوك الثالث والرابع، كما أصبح سفر نحميا سفر عزرا الثاني.

(٨) عالي Héli هو كاهن معبد شينو. استقبل أم صموئيل بحفاء عندما أتت لتطلب من الله أن يذهب عنها عقرها، ولكنها بعد ذلك انجبت طفلاً وأهدته للهيكل واستقبله عالي وأرشده في علاقاته الأولى مع الله (صموئيل الأول، ١ : ٣). وقد مات بأزمة قلبية عندما علم باستيلاء الفلسطينيين على الهيكل وموت ابنيه حفني وفنحاس (صموئيل الأول، ٤ : ١٢ - ١٨).

(٩) أبيملك Abimélech أمير فلسطيني من جرار Gérar خطف سارة زوجة ابراهيم (التكوين، الاصحاحان ٢٠، ٢١) وتتكرر هذه الرواية أيضاً في التكوين، الاصحاح، (نفس المنظر يحدث في مصر) وكذلك في التكوين، الاصحاح ٢٦ (يقع في نفس الشيء مع رفقة Rébecca).

٥ : ٤) وجهاً لوجه تكلم اليكم الرب أي كما تنتقل الأفكار من شخص لآخر بتوسط بدنها[١٠] . فلكي نكون أكثر اتفاقاً مع الكتاب نقول : أن الله قد خلق صوتاً حقيقياً ليوحي من خلاله بالوصايا العشر . أما سبب اختلاف الكلمات وطريقة العرض من سفر لآخر فذلك مذكور في الفصل الثامن . ومع ذلك فان الحل الذي أقترحه لا يحل جميع جوانب المشكلة ، لأنه من غير المعقول أن صوتاً مخلوقاً يعتمد على الله كأي مخلوق آخر يمكنه أن يعبر باسمه ويبين ماهية الله ووجوده بالوقائع أو بالكلام ويقول بضمير المتكلم : أنا ياهو ربكم . والحقيقة أنه لو نطق انسان بفهمه وقال : لقد فهمت فلن يظن أحد أن الفهم قد فهم ، بل إن الذي فهم هو ذهن الانسان الذي يتكلم . ولما كان الفهم جزءاً من طبيعة الانسان ، وكان الانسان الذي تتوجه اليه هذه الكلمات يدرك طبيعة الذهن فانه يفهم قياساً على نفسه فكر من يستمع اليه . ولكن ، لما كان العبرانيون لا يعلمون من الله ، حتى ذلك الحين الا اسمه ، ويريدون الحديث اليه حتى يتأكدوا من وجوده ، فاني لا أعلم كيف يتم تحقيق مطلبهم بصوت مخلوق يقول : أنا الله (اذ لا تختلف علاقة هذا الصوت بالله عن علاقة المخلوقات الأخرى به وهو « أي الصوت » لا يكون جزءاً من طبيعته) . واني اتساءل حقاً : لنفرض أن الله قد حرك شفتي موسى ـ ولماذا أقول موسى ؟ لنفرض أنه حرك شفتي حيوان ما على نحو يجعلها تعبر عن الكلمات : « أنا الله » وتنطق بها ، فهل يكونون قد عرفوا الله بهذه الطريقة ؟ وفضلاً عن ذلك ، يبدو أن الكتاب ينص صراحة على أن الله قد تحدث بنفسه (بعد أن نزل من السماء لهذا الغرض على جبل سيناء ، وأن اليهود لم يقتصروا على سماعه ، بل رآه كبارهم أيضاً (انظر الخروج ٢٤) [١١] . هذا بالاضافة الى أن الشريعة التي أوحى بها الى موسى ، هذه الشريعة التي لا تقع تحت الحس ، والتي وضعت كتشريع وطني دون اضافة

(١٠) تتجه ترجمة مزراحي لهذا الجزء إلى تأكيد ايمان سبينوزا بحرفية الوصايا العشر بلهجة أقوى بكثير من ترجمة أبون التي تجعل هذا الايمان مجرد مسايرة لما يعتقده الاسرائيليون دون رغبة في الدخول في خلاف معهم.

(١١) الخروج، ٢٤ : ١ ـ ٢، ٩ ـ ١١).

١ ـ وقال لموسى اصعد إلى الرب أنت وهارون وناداب وابيهو وسبعون من شيوخ اسرائيل واسجدوا من بعيد.

٢ ـ ثم يتقدم موسى وحده إلى الرب وهم لا يتقدمون، وأما الشعب فلا يصعدون معه..

٩ ـ ثم صعد موسى وهارون وناداب وابيهور وسبعون من شيوخ اسرائيل.

١٠ ـ افرأوا اله اسرائيل وتحت رجليه شبه صنعه من بلاط سمنجوني وشيء أشبه بالسماء في النقاء.

١١ ـ وعلى مختاري بني اسرائيل لم يمدد يده فرأوا الله وأكلوا وشربوا.

أو حذف ، لم تنص على الاعتقاد بأن الله بلا جسم أو هيئة أو صورة تتخيلها بل توحي فقط بالاعتقاد في وجود اله جدير بالثقة وتجب عبادته وحده ، واذا كانت تنهانا عن أن نتخيل أي صورة له أو أن نتصوره على أية هيئة ، فما ذاك الا لكيلا نحيد عن عبادته . والواقع أن اليهود لم يروا صورة الله . لذلك لم يستطيعوا تمثله في أية صورة ، اذ لو كانوا قد فعلوا ذلك لاختاروا بالضرورة مخلوقاً مألوفاً لديهم بدل الله . وعلى ذلك ، فلو كانوا قد عبدوا الله من خلال هذه الصورة لما عبدوه بل لعبدوا المخلوق الذي تمثله الصورة ولقدموا له الشعائر وفروض التكريم . ولكن الكتاب يشير صراحة الى صورة مرئية لله . فلقد رآه موسى عندما سمع الله يخاطبه ، ولكنه لم يستطع الا أن يراه من ظهره ، ولا شك في أن هذا الأمر ينطوي على سر سنتحدث عنه طويلاً فيما بعد . أما الآن ، فسوف أواصل تحليل فقرات الكتاب التي تشير الى الطرق التي كشف بها الله عن أوامره .

يشير سفر أخبار الأيام الأول (الإصحاح ٢١) الى حدوث الوحي عن طريق الصور الحسية حيث يكشف الله عن غضبه على داوود فيريه ملاكاً قابضاً سيفاً بيده[١٢] ، وقد حدث ذلك أيضا لبلعام[١٣] . صحيح أن ابن ميمون[١٤] وآخرين يرون أن هذه القصة ليست الا

(١٢) (أخبار الأيام الأول، ٢١ : ١٦) ١٦ - ورفع داوود طرفه فرأى ملاك الرب واقفاً بين الأرض والسماء وبيده سيفه مسلولاً ممدوداً على أورشليم فخر داوود والشيوخ المترودون بالمسوح على وجوههم.

(١٣) بلعام Balaam عراف أو متنبىء كان يعيش على ضفاف الفرات من أصل آرامي وعرف يهوه إله اسرائيل ويسميه «الهي» (العدد، ٢٢ : ١٨) ويبدو معادياً للاسرائيليين، ولكن تنبؤاته لهم في صفهم نظراً لما وقع له من الهام نبوي. وقد كلفه بالاق Balac ملك موآب Maab أن يذهب مع وفد من الموآبيين والمدينيين إلى اسرائيل التي كان يخشى من تقدمها، ولكن بلعام سأل الله ليلاً ومنعه الله الرحيل«لا تمض معهم ولا تلعن الشعب فإنه مبارك» (العدد، ٢٢ : ١٢). ومرة أخرى سمح له يهوه بالرحيل «فقم وامض معهم لكن الأمر الذي أقوله لك اياه تصنع فقط» (العدد، ٢٢ : ٢٠). ثم يتحدث حمار بلعام (العدد، ٢٢ : ٢٢ - ٣٥) كما تحدثت الحية من قبل عن الخطيئة الأولى، وتبدو الرؤية متناقضة ذات أصول متعددة ويقدم بلعام القرابين المشتركة ثم يقيم مذابح سبعة ويقدم الأضاحي ثم يستشير يهوه وبعد عودته يدلي بنبوءته الأولى: يستحيل لعنة اسرائيل، فهم شعب مختار وتكاثره دليل على مباركة الله له (٢٣٠ : ٧ - ١٠) وفي النبوءة الثانية يصرح بلعام بأنه تلقى من الله مهمة المباركة كما أعطى الله اسرائيل قوة فائقة (٢٣ : ١٨ - ٢٤) ثم يلقي النبوءة الثالثة أمام غضب بالاق «يسعى كوكب من يعقوب ويقوم صولجان من اسرائيل (رمز لمملكة داوود» ثم يبين هزيمة اعداء اسرائيل من الموآبيين والأدوميين والعمالقة والقينيين. وقد قتل بلعام في الحرب المقدسة ضد مدين.

(١٤) موسى بن ميمون ولد في قرطبة سنة ١١٣٥ وتوفي بالقاهرة سنة ١٢٠٤ وهو عالم من علماء التلمود وفيلسوف وفلكي وطبيب، وأكبر علماء اليهود في العصر الوسيط، يذكره سبينوزا دائماً وينقده. ويمكننا أن نقول: إن رسالة سبينوزا

مجرد حلم (وكذلك كل القصص التي تروي ظهور ملك ، مثل قصة مانويه[١٥] وقصة ابراهيم عندما رأى في منامه أنه يذبح ابنه[١٦] .. الخ) وينكرون أن يكون أي انسان قد استطاع رؤية ملك بعينين مفتوحتين ، ولكن هذا الرأي مجرد ثرثرة . لقد كان همهم تأويل الكتاب ليستخلصوا منه ترهات أرسطو وتخيلاتهم الخاصة ، وهي في رأيي أكثر المحاولات

= هذه رد على ابن ميمون وعلى نظرياته خاصة في تفسير الكتاب المقدس، فابن ميمون فيلسوف عقلي (مشائي) ويهودي مؤمن، بل وصوفي أيضاً يبحث عن فلسفة في الكتاب المقدس. وتدل روايات الكتاب في نظره وكذلك في نظر مؤلفيها على معاني رمزية. فقصة خطيئة آدم تدل على الصلة الموجودة في الانسان بين العقل والحس، لذلك خرج تفسيره للكتاب المقدس مناقضاً تماماً لتفسير سبينوزا التاريخي النقدي، أي أنه كان تفسيراً ذاتياً شخصياً بالنسبة إلى تفسير سبينوزا الموضوعي. ويرى سبينوزا ان ابن ميمون ليس حراً في تفكيره، لأنه بجانب خضوعه للكتاب وإيمانه به يخضع لأرسطو ويؤمن به، لذلك ينقده في فلسفته وفي تفسيره كما هو واضح في الفصل الخامس من هذه الرسالة.

وكتاب ابن ميمون الرئيسي - بجانب شروحه على التوراة - «دلالة الحائرين» يتبع فيه ابن ميون نظرية الفلاسفة المسلمين في الصلة بين الدين والفلسفة، خاصة ابن رشد في الصلة بين الحكمة والشريعة واتفاقهما بالطبع فإذا اختلفتا وجب على الفيلسوف اخضاع الدين للعقل والشريعة للحكمة بعد تأويل النص تأويلاً مجازياً. أي أنه يؤمن كالفلاسفة المسلمين بازدواجية الحقيقة الدينية وبازدواجية المعنى طبقاً لدرجات الأفهام، وبالتالي ينتسب إلى مدرسة الاسكندرية التي وضعت أسس المنهج الرمزي في التفسير وعلى رأسها فيلون الاسكندري في اليهودية، وكلمنت Clément واوريجين Origène في المسيحية.

أنظر اسرائيل ولفنسون (أبو ذئيب): موسى بن ميمون انظر أيضاً:

G. Vajda: Introduction à la pensée juive au Moyen - Age, pp. 129 - 51.

(١٥) مانويه Manué وبالعبرية Manoah وفي السبعينية Mavwé من سبط دان Dan وأبو شمشون. كان يسكن سارا Saraa وكانت امرأته عاقراً، ولكنها بعد ان رأت الملاك وقدمت الصلوات إلى الله ونذرت وليدها لخدمة الله أنجبت ولداً.

(١٦) هذه القصة مذكورة في سفر التكوين الاصحاح الثاني والعشرين الذي يروي ذبح ابراهيم لابنه اسحق وفداله بكبش بعد أن رأى ملاكاً من السماء. ٩ - فلما أفضيا إلى الموضع الذي أشار له الله اليه بني ابراهيم هناك المذبح ونضد الحطب وأوثق اسحق ابنه وألقاه على المذبح فوق الحطب. ١٠ - ومد ابراهيم يده فأخذ السكين ليذبح ابنه. ١١ - فناداه ملاك الرب من السماء قائلاً: ابراهيم ابراهيم، قال: هأنذا. ١٢ - قال لا تمد يدك إلى الغلام ولا تفعل به شيئاً فإني الآن عرفت أنك تقي ولم تبخل بابنك الوحيد علي، ١٣ - فرفع ابراهيم طرفه فإذا بكبش وراءه معتقل بقرنيه في الجداد فعمد ابراهيم إلى الكبش وأخذه وأصعده محرقة بدل ابنه.

وهي نفس القصة التي يرويها القرآن مع ابراهيم واسماعيل «فبشرناه بغلام حليم. فلما بلغ معه السعي قال يا بني اني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى، قال يا أبت افعل ما تؤمر بهستجدني ان شاء الله من الصابرين. فلما أسلما وتله للجبين. وناديناه أن يا ابراهيم. قد صدقت الرؤ يا. أنا كذلك نجزي المحسنين. ان هذا لهو البلاء المبين. وفديناه بذبح عظيم (الصافات: ١٠٠ - ١٠٦).

مدعاة للسخرية . وفي مقابل ذلك ، فان الله أوحى ليوسف نصره المؤزر مستقبلاً ، لا عن طريق صور حقيقية ، بل بصور مخيلة النبي نفسه[١٧] ، وأوحى ليوشع بالكلام وبالصور أنه سيحارب مع الاسرائيليين ، وأراه ملاكاً شاهراً سيفاً على رأس الجيش ، ونطق الملاك ببعض الكلمات ليؤكد ليوشع هذا الخبر[١٨] . وقد علم أشعيا (كما سنعرض لذلك في الفصل السادس) من خلال بعض الصور الحسية أن عناية الله قد تخلت عن الشعب ، فخيل اليه أنه رأى الله في قدسيته مستوياً على عرش عال للغاية ، ورأى الاسرائيليين ملطخين بوحل خطاياهم وغارقين في روث البهائم ، أي أنهم بعيدون عن الله بعدا شديدا[١٩] . حينئذ فهم الحالة المشينة التي كان الشعب متردياً فيها ، وأوحيت اليه المصائب المستقبلية بكلام ظن أن الله قد نطق به ، ويمكنني أن أضيف أمثلة أخرى كثيرة مشابهة من الكتب المقدسة ، ولكنها معروفة للجميع .

وهناك نص من سفر العدد (١٢ : ٦ ـ ٩) يؤكد صراحة ما قلته . يقول النص : ان **يكن فيكم نبي للرب فبالرؤيا أتعرف له** (أي بمظاهر حسية ورموز يمكن حلها في حين كانت رؤية موسى دون رموز) : **في حلم أخاطبه** (أي أنه لن يسمع الكلام بصوت حقيقي) **وأما عبدي موسى فليس هكذا . فما الى فم أخاطبه وعيانا لا بألغاز وشبه الرب يعاين**[٢٠] ، أي أنه يتحدث إليّ معتبراً إياي رفيقاً دون أية رهبة ، كما يتضح ذلك من سفر الخروج

---

(١٧) انظر التكوين ٣٧ ـ ٤٥ وكذلك سورة يوسف: ٣ ـ ١٠٠ .

(١٨) (يوشع، ٥ : ١٣ ـ ١٥) ١٣ ـ ولما كان يوشع عند اريحا رفع طرفه ونظر فاذا رجل واقف قبالته وسيفه في يده مسلولاً. فاقبل عليه يوشع وقال له: الك أنت أم لاعدائنا ١٤ ـ فقال كلا بل أنا رئيس جند الرب الآن جئت، فسقط يوشع على وجهه الى الأرض وسجد، وقال بماذا تأمر عبدك يا رب ١٥ ـ فقال رئيس جند الرب ليوشع اخلع نعليك من رجليك فإن الموضع الذي أنت قائم فيه مقدس. فصنع يوشع ذلك .

(١٩) (أشعيا، ٦: ١ ـ ٥) ١ ـ في السنة التي مات فيها الملك عزيا رأيت السيد جالساً على عرش عال رفيع وأذياله تملأ الهيكل ٢ ـ من فوقه السرافون قائمون ستة أجنحة لكل واحد باثنين يستر وجهه وباثنين يستر رجليه وباثنين يطير ٣ ـ وكان هذا ينادي ذاك ويقول قدوس قدوس رب الجنود الأرض كلها مملوءة من مجده. ٤ ـ فتزعزعت أسس العتب من صوت المنادي وامتلأ البيت دخاناً ٥ ـ فقلت ويل لي قد هلكت لأني رجل دنس الشفتين وانا مقيم بين شعب دنس الشفاه وقد رأت عيناي الملك رب الجنود.

(٢٠) يحتمل وقوع تغيير طفيف في هذه الآية التي يستشهد بها سبينوزا من سفر العدد حتى يوضح التشبيه والتجسيم فيها.

(٣٣ : ١١)[٢١] . نحن على يقين اذن أن أي نبي ، باستثناء موسى ، لم يسمع صوتاً حقيقياً ، وهذا ما يؤكده أيضاً سفر التثنية (٣٤ : ١٠) بمزيد من الوضوح حيث يقول :«ولم يقم من بعد نبي في اسرائيل كموسى الذي عرف الرب وجهاً لوجه»، والمقصود من ذلك أنه سمع صوت الله فقط ، لأن موسى ذاته لم ير وجه الله مطلقاً (الخروج : ٣٣)[٢٢] .

ولا أجد في الكتاب المقدس أن الله يتصل بالبشر بطرق أخرى سوى هذين الطريقين . فلا ينبغي اذن أن نختلق أمثال هذه الطرق (كما أثبتنا الآن) او أن نتصور طرقاً أخرى . صحيح أننا نعلم حقاً أن في قدرة الله أن يتصل بالبشر دون اللجوء الى وسائل مادية من أي نوع ، فهو يوحي بماهيته الى روحنا . ومع ذلك ، فلكي يدرك الانسان بالروح وحده أشياء ليست متضمنة في الأسس الأولى لمعرفتنا ولا يمكن استنباطها منها ، يجب أن تكون روحه بالضرورة أعلى من الروح الانساني وتفوقه بالكمال . ولا أعتقد أن شخصاً ما استطاع أن يصل دون الآخرين الى هذا الكمال ، الا المسيح[٢٣] الذي أوحى الله اليه أوامره التي تؤدي

---

(٢١) (الخروج، ٣٣: ١١) ويكلم الرب موسى وجهاً لوجه كما يكلم المرء صاحبه.

(٢٢) (الخروج ٣٣: ٢٠) وقال «أما وجهي فلا تستطيع أن تراه لأنه لا يراني انسان ويعيش».

(٢٣) عندما سيتحدث سبينوزا عن المسيح فإنه لا يقصد مطلقاً أي صورة مجسمة للمسيح المعروف في العقيدة المسيحية، فالمسيح لديه على أكثر تقدير حكيم يدل بصورة رمزية على الفكر الأبدي في الروح الانساني. وقد تطرق سبينوزا إلى هذا الموضوع في الرسالة لأنه يتحدث فيها عن ايمان المسيحيين العاديين ولا يريد مس شعورهم بالنسبة لتقديس الكتاب وكذلك لأنه يتحدث عن ايمان اليهود السذج الذين يعتقدون بأفضلية موسى على سائر الأنبياء كما يريد اقناع المسيحيين الشرفاء بالحديث عن الالهام الروحي الذي اختص به المسيح وحده. وقد تحدث سبينوزا من قبل عن المسيح (Court Traité, Ch. IX) بوصفه ابنا لله ويعني به الحركة وهي أثر من آثار الله أي أن سبينوزا لم يستعمر إلا اللفظ، وذلك لأنه ينكر ألوهية المسيح ويرى استحالة أن يصبح الله انسانياً. ولكنه يقول: إن المسيح هو فم الله يأخذ من روح الله مباشرة بلا وساطة أو علامة أي أن المسيح لديه حكيم فريد عرف الحب العقلي وأراد تعليم البشر عن طريق المثل، فالمسيح هو الحكمة الأبدية التي تتبدى في الطبيعة كلها، فسبينوزا يريد معرفة المسيح طبقاً للروح لا طبقاً للجسد.

(Lettre LXXIII, Spinozaà à Oldenbourg, p. 1338).

وبالتالي يفسر آلام المسيح وبعثه في الانجيل تفسيراً رمزياً روحياً، كما يفعل القديس بولس دون أن يصدق الوقائع التي يذكرها كتاب الأناجيل.

(Lettre LXXVIII, Spinoza à Oldenbourg, p. 1352)

وسيعود سبينوزا للحديث عن المسيح في الفصل الرابع على أنه ليس نبياً بل فم الله، لقد عرف المسيح الله بالفعل، فهو إذن فيلسوف بل وأكبر الفلاسفة، وبذلك تختلط روح المسيح بفكرة الله (Ethique IV, prop. 68, sc.

الى خلاص البشر ، وأوحى بها مباشرة دون توسط بالكلام أو بالرؤية ، بحيث كشف الله عن نفسه للحواريين من خلال روح المسيح كما كشف الله عن نفسه من قبل بصوت خارجي . يمكننا اذن تسمية صوت المسيح صوت الله كالصوت الذي سمعه موسى من قبل ، وبهذا المعنى نستطيع أن نقول أيضاً بأن حكمة الله ، هي حكمة تفوق الحكمة الانسانية ، قد تجسدت في المسيح ، وأن المسيح أصبح طريقاً للخلاص .

ويجب علي هنا أن أنبه القارىء الى أنني لن أتحدث مطلقاً عن نظرة بعض الكنائس الى المسيح ، لا لأني أنكر ما تثبته ، بل لأني لا أفهمها ، وأعترف بذلك عن صدق ، فلقد وضعت كل تصوراتي السابقة طبقا للكتاب نفسه ، ولم أقرأ في أي جزء منه أن الله قد ظهر للمسيح أو خاطبه ، بل قرأت أن الله كشف عن نفسه للحواريين بوساطة المسيح وأن المسيح هو طريق الخلاص ، وأن الشريعة القديمة قد بلغت عن طريق ملاك دون أن يبلغها الله نفسه مباشرة . . الخ ؛ فاذا كان موسى قد خاطب الله وجهاً لوجه كما يخاطب الانسان انسانا مثله (أي عن طريق جسديهما) فقد اتصل المسيح بالله مباشرة اتصال الروح بالروح .

والنتيجة التي نصل اليها من ذلك هي أنه ، باستثناء المسيح ، لم يتلق أي شخص وحياً من الله دون الالتجاء الى الخيال ، أي الى كلام أو الى صور ، وينتج عن ذلك أن النبوة لا تتطلب ذهناً كاملا بل خيالاً خصباً ، كما سأبين ذلك بمزيد من الوضوح في الفصل القادم . والآن ، لنبحث ماذا يعني الكتاب المقدس بروح الله التي تهبط على الأنبياء . ولكي أقوم بهذا البحث سأبحث أولاً عن معنى الكلمة العبرية « رواه » التي تترجم عادة بلفظ « روح »(٢٤) .

= (Scolie) فهو اذن أبدي حاضر في كل من يمارس العدل والاحسان وبالتالي لقد عرف المسلمون روح المسيح لأنهم يمارسون العدل والاحسان مهما كانت لديهم من عقائد مختلفة .

Lettre, Spinoza à I. Osten, p. 1277.

انظر ايضاً: Brunschuvicg: Spinoza et ses contemporains

(٢٤) يبدو هذا الجزء اللغوي مدخلاً بطريقة تعسفية في نص الرسالة ، وربما كان جزءاً من الهجوم الذي كتبه سبينوزا سنة ١٦٥٦ ليعلن به انفصاله العقلي مع الجالية اليهودية البرتغالية في أمستردام (وقد كتبت بالاسبانية على حد شهادة بيل Bayle) ثم كتب سبينوزا الرسالة سنة ١٦٦٥ وأدخل فيها هذا الجزء الخاص بالتحليل اللغوي للكتاب المقدس وبنقد النصوص الذي أولع به عشرات السنين من قبل ، كما يبدو هذا الأسلوب أيضاً بعد ذلك في الفصل السابع عشر .

تدل كلمة « رواه » في معناها الأصلي ، على الريح كما هو معروف ، ولكنها تستعمل أيضا ، في كثير من الأحيان ، بمعان أخرى مشتقة من المعنى الأول ، فتعني مثلا :

١ ـ نسمة ، كما نجد في المزمور ١٣٥ (الآية ١٧) **وليس في أفواههم نسمة** .

٢ ـ نفخ أو تنفس كما نجد في صموئيل (الأول ، ٣٠ : ١٢) **وعادت اليه روحه** أي أنه بدأ في التنفس . وتدل الكلمة أيضا على :

٣ ـ الشجاعة أو القوة ، كما نجد في يشوع (٢ : ١١) **ولم يبق في أحد روح** ، وكذلك في حزقيال (٢ : ٢) **ودخل في الروح** (أي قوة) **وأقامني على قدمي** .

٤ ـ ومن هذا المعنى أتى معنى آخر وهو الصفة أو القدرة كما نجد في أيوب (٣٢ : ٨) **لكن في البشر روحا** ، وبعبارة أخرى لا نبتغي أن نبحث عن المعرفة عند الشيوخ فقط لأنها تعتمد على صفة كل فرد وقدرته الخاصة ، وكذلك في سفر العدد (٢٦ : ١٨) **فانه رجل فيه روح** . وكذلك تعني الكلمة :

٥ ـ رأي كما نجد في سفر العدد (١٤ : ٢٤) **فيما أنه كان له روح آخر** أي رأي آخر أو فكرة أخرى ، وكذلك الأمثال (١ : ٢٣) **فاني أفيض عليكم من روحي** (أي فكري) . وفي هذه الحالة تستعمل الكلمة أيضا لتفيد معنى الارادة أي المشيئة أو الرغبة أو الدافع ، كما نجد في حزقيال (١ : ١٢) **الى حيث يوجه الروح السير كانت تسير** ، وكذلك في أشعيا (٣٠ : ١) **ويبتون عهدا ليس من روحي**[٢٥] ، وكذلك (٢٩ : ١٠) **فان الله قد سكب عليكم روح** (أي رغبة) **سبات** . وفي القضاة (٨ : ٣) **حينئذ رقت روحهم** أي هياجهم . وكذلك في الأمثال (١٦ : ٣٢) **والذي يسود على روحه** (أي على انفعاله) **أفضل ممن يأخذ المدن** . كذلك (٢٥ : ٢٨) **الانسان الذي لا يضبط روحه** . وفي أشعيا (٣٣ : ١١) **وروحكم نار تأكلكم** . وتستخدم نفس الكلمة « رواه » بمعنى النفس للتعبير عن جميع انفعالات النفس ، بل مواهب الانسان . فمثلا **الروح العالية تفيد الغرور** ، **والروح الهابطة تفيد التواضع** ، **والروح الشريرة تفيد الكراهية والسوداوية** ، **والروح الطيبة**

---

(٢٥) الترجمة الحرفية للنص العبري تعطي «خليطا» بدل «عهدا».

تفيد الطيبة ، وهناك أيضاً روح الغيرة أوشهوة (رغبة) الجماع . وفي اللغة العبرية التي يشيع فيها استعمال المصدر كصفة تعني روح الحكمة أو روح الفطنة أو روح الشجاعة الحكيم أو الفطن أو القوي « أو الحكمة أو الفطنة أو القوة »[٢٦] وتعني روح اللطف . . الخ . وتعني الكلمة أيضاً :

٦ ـ الفكر نفسه أو روح الانسان (أو نفسه) كما نجد في الجامعة (٣ : ١٩) ولكليهما روح واحد (أو نفس واحدة) أو (١٢ : ٧) وتعود الروح الى الله .

٧ ـ وأخيرا تعني الروح جهات العالم (بسبب الرياح التي تهب منها) أو جوانب شيء ما يطل على هذه الجهات من العالم ، كما نجد في حزقيال (٣٧ : ٩ ، ٤٢ : ١٦ ـ ١٩)[٢٦] .

ونلاحظ أيضا أن كل شيء يتعلق بالله يسمى الهيًا لأنه :

١ ـ يتعلق بطبيعته ويعتبر كأنه جزء من الله كما نقول : قدرة الله عيني الله .

٢ ـ يكون في قدرة الله أو يخضع لفعل الله ، وبهذا المعنى تسمى السموات في الكتب المقدسة سماوات الله لأنها مطية الله ومقره ، وسميت آشور سوط الله ونبوخذ نصر[٢٧] خادم الله . . الخ .

---

(٢٦) (حزقيال، ٣٧ : ٩) فقال لي : تنبأ نحو الروح، تنبأ يا ابن البشر وقل للروح هكذا. قال السيد الرب: أيها الروح من الرياح الأربع، وهب في هؤلاء المقتولين فيحيوا .(حزقيال،٤٢ : ١٦ ـ ٢٠ـ ١٦ ـ قاس من وجهة الشرق بقصبة القياس خمسمائة قصبة بقصبة القياس على المحيط ١٧ ـ وقاس من جهة الشمال خمسمائة قصبة بقصبة القياس على المحيط ١٨ ـ وقاس من جهة الجنوب خمسمائة قصبة بقصبة القياس على المحيط ١٩ ـ وانعطف من جهة الغرب خمسمائة قصبة بقصبة القياس على المحيط ٢٠ ـ من الجهات الأربع قاسه وكان له حائط على محيطه طوله خمسمائة وعرضه خمسمائة للفصل بين القدس والحل .

(٢٦) زيادة في FM .

(٢٧) ابن الملك نبوخذ نصر Nabopolassar ويظهر في التاريخ قبل معركة كركميش Karkemish غزا بلاد أوراترو Ouratrou سنة ٦٠٦ ثم قاد معارك كركميش لمرض أبيه (أرميا، ٤٦ : ٢) ثم احتل سوريا ووصل إلى حدود مصر سنة ٦٠١ ثم استولى على أورشليم سنة ٥٩٧ لمعاقبة يواكين Ioakin ملك يهودا ونصب مكانه صدقياً Sédécias . وعندما حاول هذا الأخير غزو مصر أتى نبوخذ نصر من جديد وحاصر المدينة المقدسة (آخر سنة ٥٨٨) ووقعت المدينة بالفعل ثم استولى عليها مرة ثالثة سنة ٥٨١ بسبب موت جدلياً Godolias (ارمياً، ٥٢ : ٣٠) ثم حارب فرعون مصر في أواخر حياته ومات سنة ٥٦٢ .

٣ ـ يوهب لله مثلاً : معبد الله ، قربان الله ، خبز الله .

٤ ـ ينقله الأنبياء دون أن يتكشف للنور الفطري . فمثلاً يطلق على شريعة موسى شريعة الله .

٥ ـ يعبر عن أعلى الدرجات مثال جبال الله أي الجبال الشاهقة ، سبات الله أي سبات عميق للغاية ، وبهذا المعنى يفسر عاموس (٤ : ١١) عندما يتحدث الله عن نفسه ويقول : « فقلبتكم كما قلب الله سدوم وعمورة »[٢٨] أي تذكروا هذا التدمير الذي لا ينسى . ولا يمكن قبول أي تفسير آخر ما دام الله يتحدث بنفسه ، وكذلك سمى العلم الفطري لدى سليمان علم الله أي علماً إلهياً أعلى من العلم الشائع ، وكذلك نقرأ في المزامير « أرزات الله » بمعنى الأرزات الضخمة للغاية ، ونقرأ في صموئيل (الأول ، ١١ : ٧) للتعبير عن الرعب الشديد : « فوقع رعب الرب على الشعب » . وبهذا المعنى تعود اليهود أن ينسبوا الى الله ما كان يتعدى فهمهم ويجهلون أسبابه الطبيعية في ذلك العصر ، فالعاصفة « غضب الله » ، والرعدوالصاعقة « سهام الله » ، ويعتقد أن الله يحبس الرياح في كهوف يسمونها غرفة كنز الله ، ويختلفون في هذا الصدد عن الوثنيين ، لأنهم يجعلون الله وليس « أيول[٢٩] مسير الرياح . ولنفس السبب سميت المعجزات أفعال الله أي أفعالاً تثير الدهشة . ذلك لأن كل الأشياء الطبيعية أفعال الله ، وهي لا تحدث أو تؤثر الا بقدرة الله وحدها . وهذا ما أراد كاتب المزامير أن يعبر عنه عندما سمى معجزات مصر قدرات الله ، لأن هذه المعجزات فتحت

---

(٢٨) سدوم Sodome وعمورة Gomorrhe مدينتان من المدن الخمس الواقعة جنوب البحر الميت (سدوم، عمورة، أدمة Adama صبوئيم) بالع Béla (صوعر Soar) (الحكمة، ١٠ التكوين، ١٤) وفي المدن الفلسطينية الخمس: غزة، أشدود، عسقلان، جات، عقرون (يشوع؛ ١٣ : ٣ صموئيل الأول، ١٩١٦) وقد سكن النبي لوط في سدوم التي تقول الروايات: إنها هدمت لعدم تمسكها بالأخلاق (التكوين، ١٨ ـ ١٩، أرميا ٢٣ : ١٤، رسالة بطرس الثانية؛ ٢ : ٦) أما عمورة فيذكرها العهد القديم مع ملكها برشاع Birsha في حلة أمرافل Amraphel وحلفائه لمجاه البحر الأحمر (التكوين، ١٤).

(٢٩) ايول Eole ابن بوزيدون Posidon ويؤخذ على أنه أيول سيد الرياح كما هو مذكور في الأوديسا وفي بعض الأحيان يفرق بينهما. فعندما وصل أوليس إلى جزيرة أيوليا Eolia استقبله ايول استقبال الصديق واضافه شهراً وعند رحيل أوليس أعطاه ايول قربة حبس فيها كل الرياح باستثناء ريح واحد ليدفع سفينته مباشرة إلى أنطاكيا. وفي اثناء نوم أوليس فتح رفاقه القربة بعد ان ظنوا انها مملوءة بالخمر فخرجت الرياح وثارت عاصفة قذفت بالسفينة إلى ساحل أيوليا. وظن أيول ان أوليس ذهب ضحية غضب الآلهة فتركه وشأنه.

للعبرانيين ، وهم على شفا خطر داهم ، طريقاً للخلاص لم يكونوا يأملون فيه ، فأثارت اعجابهم الشديد . فاذا قيل عن أعمال الطبيعة الخارقة للعادة أنها أعمال الله واذا قيل عن الأشجار الطويلة التي تزيد في طولها عن المعتاد إنها أشجار الله ، فليس هناك ما يدعو للدهشة عندما يسمى الرجال الطوال الأقوياء في سفر التكوين أبناء الله حتى ولو كانوا قطاع طريق وفسقة كفارا . وقد كان من عادة القدماء بوجه عام أن ينسبوا الى الله كل ما يتفوق فيه انسان على الآخرين ، لا فرق في ذلك بين يهود ووثنيين . فقد قال فرعون ، مثلا ، بعد سماع تفسير رؤياه : كان فكر الآلهة في يوسف . وقال نبوخذ نصر لدانيال إن الآلهة المقدسة قد وهبته فكرها . بل إن هذه الطريقة في التعبير شائعة حتى عند اللاتينيين ، فعندهم أن الشيء المصنوع بمهارة فائقة صاغته يد الهية . فاذا أردنا ترجمة هذا التعبير الى العبرية فيجب أن نقول : « صاغته يد الله » كما يعرف علماء اللغة العبرية .

وهكذا يسهل علينا تفسير كل نصوص الكتاب التي يرد فيها ذكر روح الله ، فعبارة « روح الله » أو روح « يهوه » لا تعني ، في بعض النصوص الا ريحاً قوية جافة عاتية كما نجد في أشعيا (٤٠ : ٨) « لأن روح الرب هب فيه » أي ريح مدمرة ، وكذلك في سفر التكوين (١ : ٢) « وريح الله » (أي ريح قوية للغاية) « يرف على وجه المياه » وكذلك تعني كلمة « روح » شجاعة فائقة ، فالكتاب المقدس يصف شجاعة جدعون(٣٠) ، وشجاعة شمشون(٣١) بروح الله أي شجاعة تفوق كل امتحان . كذلك توصف كل صفة أو قوة تفوق

---

(٣٠) جدعون Gédéon قاضي قضاة اسرائيل في القرن الثاني عشر قبل الميلاد. ابن يواش Joas من قبيلة منسى Manassé وكان يقيم في عفرة Ophra دعاه الله لخلاص الاسرائيليين من هجمات المدينيين (القضاة، ٦: ١١ - ١٨) ونظراً لايمانه القوي بيهوه حطم مذبح بعل وحرق التمثال المقدس للالهة عشيرة Ashéra ولذلك سمى يربعل Yeroubbaal أي «فليدافع بعل عن نفسه». وبعد آية الجمر المشتعل (القضاة، ٦: ٣٦ - ٤٠) قاد جدعون حملة في غرب نهر الأردن ضد مدين وحلفائها أسباط منسي وعازر Aser وزبلون Zabulon ونفتالي Nephtali (القضاة، ٧: ١١) وتابعهم حتى شرق الأردن وهزمهم وانتقم لأخوته (القضاة، ٨: ٤ - ٢١) واعترافاً منهم بالجميل قدم له الاسرائيليون الملك، ولكن جدعون رفض «لأن يهوه هو الذي يجب أن يكون ملككم» ولكنه رضي بنصيبه من الغنائم وعاش أميراً حتى مات (القضاة، ٨: ٢٢ - ٣٢).

(٣١) شمشون Samson آخر قضاة بني اسرائيل كانت رسالته هي الحفاظ على الوطن والدين. لقد وهب حياته لله وآية ذلك شعره الطويل وامتناعه عن المشروبات الروحية، وكان هذا هو سر قوته. وظهرت قوته في محاربة الفلسطينيين، ولكنه كان ضعيفاً أمام النساء خاصة أمام ثلاث فلسطينيات (القضاة، ١٤، ١٦) حتى انه أذاع سر قوته لدليلة.

المعتاد بأنها روح الله أو صفة الله . فمثلاً في سفر (٣١ : ٢) وملأته (بصلائيل)[٣٢] من روح الله أي بعقل ومهارة فوق المعتاد ، كما يبين ذلك الكتاب نفسه . وكذلك في أشعيا (١١ : ٢) ويستقر عليه روح الرب وهذا يعني كما سيشرحه النبي ذاته بعد ذلك بقليل بلغة التصوير المألوفة في الكتاب ، فضيلة الحكمة والفطنة والشجاعة . . الخ ، كما وصف حزن شاؤول[٣٣] بأنه روح الله الخبيثة أي حزناً شديداً . والواقع أن عبيد شاؤول الذين سموا حزنه « حزن الله » قد نصحوه باستدعاء موسيقي بجواره ليروح عن نفسه بالغناء على الناي ، وهذا يدل على أنهم كانوا يعنون بحزن الله حزناً طبيعياً . ويطلق تعبير روح الله أيضا على نفس الانسان كما نجد في أيوب (٢٧ : ٣) روح الله في أنفي ، اشارة الى نص في سفري التكوين يقول : ان الله قد نفخ بنفس الحياة في أنف الانسان . وكذلك يقول حزقيال متنبئاً للأموات (٣٧ : ١٤) واجعل روحي فيكم فتحيون أي ساعطيكم حياة جديدة . وفي نفس المعنى يقول أيوب (٣٤ : ١٤) : انه لو أراد (أي لو أراد الله) لاستضم اليه روحه ونسمته (أي

= وبعد ان أسر وأهين تاب ورجا الله اخيراً أن يعيد له قوته حتى يعيد تحقيق حياته ورسالته قبل أن يموت (القضاة، ١٦ : ٢٨).

(٣٢) بصلائيل Béséléel ابن أورى Uri من سبط يهوذا (خروج، ٣١ : ٢، ٣٥: ٣٠، ٣٦: ١، ٣٧: ١، ٣٨: ٢٢؛ أخبار الأيام الأول؛ ٢: ٢٠، أخبار الأيام الثاني، ١: ٥) اختاره الله لبناء المظلة والاشراف على صنع الأثاث المقدس للمعبد بعد أن تعلم بصلائيل ذلك في مصر (الخروج، ٣٠: ٢٣ ـ ٣٨).

(٣٣) شاؤول Saul أول ملوك بني اسرائيل اختاره الشعب (١٠٣٥ ـ ١٠١٥) وهو ابن قيس Cis من سبط بنيامين وله أولاد ثلاثة يوناثان ionathas اشبوشت Ishboset (أو اشبعل Ishbaal) وملكيشوع Melchisna وابنه Mikal ميراب Mérob وكان فارع الطول قلقاً عصبي المزاج حاد الطبع متصلب الرأي وغيوراً حتى دفعته غيرته إلى القتل. ولكن صموئيل باركه سراً (صموئيل الأول ١٠ ـ ١). ثم طلب منه أهالي يابيش Iabès وجلعاد Galaad بعد ان هددهم الامونيين Ammonites الدفاع عنهم، فقبل شاؤول وخلص الاسرائيليين في شرق الأردن (صموئيل الأول ١١ : ١ ـ ١١) ثم انتخبه الشعب (صموئيل الأول، ١٠، ١٧ ـ ٢٧، ١١: ١٣ ـ ١٥)واصبح قائداً عسكرياً ضد الفلسطيين (صموئيل الأول؛ ١٣ ـ ١٤) وضد العمالقة (صموئيل الأول، ١٥ : ١ ـ ٩).

ولكن عصي صموئيل مرتين فلفظه الله. فقد قدم القرابين ولم ينتظر صموئيل (صموئيل الأول، ١٣ : ٨ ـ ١٥) ولم يبل يقضي قضاء مبرماً على العمالقة (صموئيل الأول ١٢ : ٩ ـ ٢٣). ثم عهد اليه داود بقيادة الجيش وزوجه ابنته (صموئيل الأول ١٨ : ١٣ ـ ٢٧) ولكنه أصبح موضع شك (صموئيل الأول، ١٨ : ٩) وحاول قتله مرتين (صموئيل الأول، ١٩ : ٨ ـ ١٧). وتستمر قصة شاؤول مع داوود ويأتي الفلسطيون من جديد ويموت شاؤول في معركة Gelboe (صموئيل الأول، ٢٨، ٣١).

النفس التي أعطانا) . كذلك فان نص سفر التكوين (٦ : ٣) لا تحل روحي مع الانسان (أو تميز) أبدا لأنه جسد يجب تفسيره على النحو الآتي : من الآن سيسلك الانسان وفقا لمقتضيات الجسد لا تبعا للذهن الذي وهبته اياه ليميز بين الخير والشر . ونقرأ أيضا في المزمور (٥١ : ١٢ ـ ١٣) قلبا طاهرا اخلق في يا الله وروحا مستقيما جدد في داخلي (أي رغبة معتدلة) ولا تطرحني من أمام وجهك ولا تنزع مني روحك القدوس . اذ كان العبرانيون يعتقدون أن جميع الخطايا تأتي حقيقة من البدن ، على حين أن النفس تأمر بالخير فحسب . لذلك ، يطلب كاتب المزمور من الله أن يخلصه من شهوة الجسد ، ويكتفي بالدعاء حتى يحفظ الله القدوس له نفسه التي وهبها اياه . ولما كانت عادة الكتاب اعطاء الله صورة الانسان ، وذلك لضعف مستوى التفكير عند العامة ، كما اعتاد أن ينسب له نفسا وحساسية وانفعالات ، بل وينسب اليه بدنا ونفسا ، فان عبارة روح الله (في الكتب المقدسة) تدل دائما على النفس ، أي على القلب والانفعال أو القوة أو النفس من فم الله . وهكذا يتساءل أشعيا (٤٠ : ١٣) من أرشد روح الرب (أي نفسه) ؟ ومعناها : من سوى الله يدفع نفس الله لأن ترغب شيئا ؟ وكذلك الحال في : (٦٣ : ١٠) لكنهم تمردوا وحزنوا روحه القدوس . وقد ترتب على ذلك استعمال عبارة « روح الله » للدلالة على شريعة موسى ، لأن هذه الشريعة تعبر عن فكر الله . فمثلا ، نقرأ في أشعيا (نفس الإصحاح : ١١) أين الذي جعل في داخله روحه القدوس ، أي شريعة موسى ، كما يفهم بوضوح من السياق . كذلك نقرأ في نحميا (٩ : ٢٠) وآتيتهم روحك الصالح (أي نفسك) ليعلمهم . فهنا يذكرهم نحميا بعصر الشريعة ، ويشير الى نص من سفر التثنية (٤ : ٦) يقول فيه موسى : لأنها (أي الشريعة) حكمتكم وفهمكم . . الخ كذلك نجد في المزمور (١٤٣ : ١٠) ان روحك صالح فهو يهديني في أرض الاستقامة أي أن فكرك الذي أوحيت به الينا سيقودنا الى الطريق المستقيم . وفضلا عن ذلك تعني روح الله ، كما قلنا من قبل ، النفس ، وهو ما ينسبه الكتاب لله ، مع أن هذا لا يليق به ، كما ينسب اليه أيضا النفس والحساسية والبدن (انظر المزمور ٣٣ : ٦)[٣٤] . ويعني اللفظ أيضا قدرة الله أو صفته كما هو الحال في أيوب

---

(٣٤) (مزمور، ٣٣ (٣٢) : ٦) بكلمة الرب صنعت السماوات وبروح فيه كل جنودها.

(٣٣ : ٤) روح الله هو الذي صنعني أي قدرته وصفته ، أو ان شئنا قلنا أوامره ، لأن كاتب المزمور يقول أيضا باسلوبه الشعري : بكلمة الرب رفعت السماوات وبروح (أي بنفس من فمه) فيه كل جنودها (أي مشيئته التي تنطق بها في نفس واحد) . وبالمثل نجد في المزمور (١٣٩ : ٧) أين أذهب من روحك ، وأين أفر من وجهك ، وهذا يعني حسب الايضاحات التي نجدها بعد ذلك عند كاتب المزمور نفسه . أين يمكنني الهرب بعيداً عن قدرتك وحضورك . وأخيرا يستعمل روح الله في الكتاب المقدس للتعبير عن مشاعر الله ، أي اللطف والرحمة ، فمثلا في ميخا (٢ : ٧) هل قصر روح الرب (أي رحمته) ؟ أهذه أعماله (المشئومة) ؟ وكذلك في زكريا (٤ : ٦) لا بالجيش ولا بالقوة لكن بروحي (أي برحمتي) وحدها . وأعتقد أن الآية ١٢ من الإصحاح ٧ عند نفس النبي تفيد نفس المعنى : وجعلوا قلوبهم كالسامور لئلا يسمعوا الشريعة والكلام الذي أرسله الله بروحه (أي رحمته) على ألسنة الأنبياء الأولين . وكذلك يقول حجاي (٢ : ٥)[٣٥] تظل روحي (أي نعمتي) بينكم ، لا تخافوا . أما في نص أشعيا (٤٨ : ١٦) والآن أرسلني هو وروحه ، فان لفظ « الروح » يفيد هنا إما معنى لطف الله ورحمته ، وإما فكر الله الذي أوحى به في الشريعة لأن النبي يقول : اني من الأول (أي أول مرة أتيت فيها اليكم لأخبركم بغضب الله وحكمه ضدكم) لم أتكلم في خفية ، أنا من قبل أن يحدث الأمر كنت هناك (وقد أثبت ذلك أيضا في الاصحاح ٧) ولكن الآن رسول السعادة أرسلني رحمة اليكم لأتغنى باستقراركم . ويمكننا أيضا كما قلت من قبل فهم الروح على أنه الفكر الذي أوحى به الله في الشريعة ، بمعنى أن الرسول أتى ليحذر العبرانيين طبقا لأوامر الشريعة التي أعلنها سفر الأحبار (١٩ : ١٧)[٣٦] ويكون بذلك قد حذرهم في نفس الظروف وبنفس الطريقة التي حذرهم بها موسى ، وفي النهاية تنبأ لهم أيضا بالاستقرار كما فعل موسى . ولكني شخصيا أفضل التفسير الأول .

والآن ، فلنرجع الى موضوعنا الأول بعد أن اتضح من هذه الأمثلة معاني هذه العبارات : كان روح الله في النبي ، أنزل الله روحه في البشر ، البشر مليء بروح الله أو

---

(٣٥) هذه الترجمة من عمل المترجم لأن الترجمة الكاثوليكية تغفل لفظ «روح» وهو ما يقصده سبينوزا وتكتفي بالترجمة المعنوية (تشددوا .. وأنا معكم ..).

(٣٦) (الأحبار: ١٩ : ١٧) لا تبغض أخاك في قلبك بل عاتبه عتاباً ولا تحمل فيه وزراً.

بالروح القدس . . الخ فهذه العبارات لا تعني سوى أنه كانت للأنبياء فضيلة خاصة فوق المعتاد ، وأنهم كانوا يثابرون على التقوى دو ما ، وكانوا بالإضافة الى ذلك قادرين على ادراك فكر الله أو حكمه . وقد بينا أن (كلمة) روح في العبرية قد تعني الذهن أو حكم الذهن ، ولهذا السبب استحقت الشريعة نفسها ، بمقدار تعبيرها عن الفكر الالهي ، أن تسمى روح الله وفكره . وبالمثل يمكن تسمية خيال الأنبياء ، بقدر ما كان يكشف عن الأوامر الالهية ، فكر الله وروحه ، ويمكننا القول بأن الأنبياء كان لديهم فكر الله . صحيح أن فكر الله وأحكامه الأبدية مسطورة في أذهاننا ، بحيث يدرك كل منا فكر الله (مستعملين لغة الكتاب) ومع ذلك فان المعرفة الفطرية ، نظراً الى كونها معطاة لكل البشر ، لم يكن لها ، كما قلنا من قبل ، قيمة كبيرة وخاصة عند العبرانيين الذين كانوا يدعون أنهم فوق سائر البشر ، وبالتالي اعتادوا احتقار العلم المشترك بين الناس . وأخيرا كان يقال : ان الأنبياء لديهم روح الله لأن العامة تجهل علل المعرفة النبوية وتدهش لها ، ولهذا السبب اعتادت ارجاعها الى الله ، كما ترجع له كل شيء معجز ، وسمتها معرفة الله .

نستطيع أن نؤكد الآن دون تردد أن الأنبياء لم يتلقوا وحيا الهيا الا بالاستعانة بالخيال ، أي بوساطة كلمات أو صور تكون حقيقية مرة وخيالية مرة أخرى . ونظرا لأننا لم نجد في الكتاب أية وسيلة أخرى غير هذه المعرفة النبوية ، فليس من حقنا ـ كما بينا من قبل ـ أن نختلق وسائل أخرى . أما فيما يتعلق بقوانين الطبيعة التي صدر هذا الوحي طبقا لها فاني أعترف بأني لا أعلمها . انني أستطيع أن أقول ، كما يقول الآخرون ، بأن الوحي قد حدث بقدرة الله ، ولكني أعتقد بأن مثل هذا القول لا يعني شيئا لأنه يعني ايضاح صيغة شيء فردي بلفظ متعال[٣٧] ان كل شيء يصدر بالفعل عن الله . بل إنه لما كانت قدرة الطبيعة هي ذاتها

(*) مع ان لبعض الناس مواهب أعطتها اياهم الطبيعة دون الآخرين فإنه لا يقال إنهم يتجاوزون الطبيعة الانسانية إلا إذا استحال علينا رؤية الصفات المميزة لهم بتعريفنا للطبيعة البشرية . فمثلاً قامة العمالقة نادرة الا انها انسانية، ويستطيع عدد قليل من الناس قرض الشعر، ومع ذلك فهو انساني، وكذلك تخيل بعض الأشياء بعينين مفتوحتين تخيلاً حياً كأنها أمامنا أمر انساني ايضاً. أما إذا وجد أحد وسيلة أخرى للإدراك وأساساً أخرى للمعرفة فإنه يتجاوز حدود الطبيعة الانسانية.

(٣٧) إن تفسير شيء فردي بلفظ متعال Trancendental (انظر تعريف هذا اللفظ عند سبينوزا في Ethique, II, prop. 40, scol. I) هو تفسير شيء فردي بشيء عام أو تفسير الواقعي بالمجرد وهذا يناقض منطق سبينوزا نفسه.

قدرة الله[٣٨] فمن المؤكد أننا بقدر ما نجهل العلل الطبيعية ، لن نكون قد فهمنا قدرة الله ، فلا يعقل اذن أن نلتجىء الى قدرة الله عندما نجهل العلة الطبيعية لشيء ما ، أي عندما نجهل قدرة الله نفسها ، أما علة المعرفة النبوية فلسنا في حاجة الى معرفتها ، فطبقا للملاحظة التي أبديناها من قبل يقتصر بحثنا هنا فقط على تعاليم الكتاب لنستخلص منها نتائجنا ، كما نفعل مع المعطيات الطبيعية ، دون أن نبحث في علل هذه التعاليم[٣٩] .

ولما كان الأنبياء قد أدركوا الوحي الالهي بالاستعانة بالخيال ، فلا شك أن كثيرا من تعاليمهم قد تعدت حدود الذهن ، لأننا بالكلمات والصور نستطيع أن نكون أفكارا تزيد عن تلك التي نكونها بالمبادىء والمفاهيم الذهنية التي تقوم عليها معرفتنا الطبيعية .

وبناء على ذلك ، يتبين لنا السبب الذي جعل الأنبياء يدركون تعاليمهم ويعرضونها دائما بلغة الأمثال أو الألغاز ، وجعلهم يعبرون عن الحقائق الروحية بطريقة جسمية ، فهذه الأساليب التي تتفق تماما مع طبيعة الخيال . لن نندهش عندما يستعمل الكتاب أو الأنبياء للتعبير عن الروح ، أي عن فكر الله ، لغة معيبة غامضة كتلك التي نجدها في سفر العدد (١١ : ١٧)[٤٠] ، وفي سفر الملوك (الأول ، ٢٢ : ٢١)[٤١] فلقد رأى ميخا الله مستويا على العرش ، ورآه دانيال عجوزا متلحفا بالبياض ، ورآه حزقيال نارا ، ورأى تلامذة المسيح الروح القدس هابطة في صورة حمامة ، ورآها الحواريون في صورة ألسنة من النيران ، وأخيرا

= فلا يعرف الشيء الفردي المحدد المتناهي كما يقول في كتاب «الأخلاق» (I, prop. 28) إلا بربطه بشيء فردي ومحدد ومتناه كذلك، سواء فيما يتعلق بماهيته أو بوجوده. ولما كان من المستحيل تفسير النبوة في ذاتها من الناحيةالعلمية فلا يمكن أن نعرفها معرفة حقيقية أو أن نعرف يقين الأنبياء (انظر نهاية هذا الفصل). قد يمكن تفسيرها من الناحية النفسية بسهولة، ولكن ذلك التفسير يفقدها طابعها الديني الموروث أي كونها وحياً خارجياً. ولكن سبينوزا ينكر كل وحي خارجي ولا يؤمن إلا بالوحي عن طريق النور الفطري الذي هو منبع الفلسفة والذي يؤدي أيضاً إلى الطاعة والتقوى، كما ينكر المعجزات باعتبارها تدخلاً خارجياً في الطبيعة. فالوحي عند سبينوزا شيء طبيعي (انظر الفصل الثالث عشر) والأنبياء هم بشر أوتوا قدرة فائقة على الخيال وعلى الطاعة وتطبيق مبادىء الأخلاق.

(٣٨) انظر Ethique, I schol. propo. 18, 25, 26, 29, etc.

(٣٩) لا يبحث سبينوزا شرحاً لمعطيات الكتب المقدسة عن طريق عللها أي انه لا يعين حقيقتها.

(٤٠) (العدد، ١١ : ١٧) فانزل أنا وأتكلم معك وآخذ من الروح الذي عليك واحله عليهم فيحملون معك أثقال الشعب ولا تحمل أنت وحدك.

(٤١) (الملوك الأول، ٢٢ : ٢١) ثم خرج روح ووقف بين يدي الرب، وقال: انه أغويه.

فقد رأى بولس نورا ساطعا في لحظة تحوله الى العقيدة . هذه الرؤى تتفق جميعا مع تصورات العامة لله وللأرواح . وأخيرا ، فلما كان الخيال مبهما متقلبا ، لم تبق النبـوة دائما مـائلة أمام الأنبياء ، ولم تتكرر باستمرار ، بل كانت نادرة للغايـة ، أي أنها لم تعط الا لعدد قليـل من الناس ، بل لا تحدث عند هذا العدد القليـل ذاته الا نـادرا . ولما كـان الأمر كـذلك فـاننا نتساءل : على أي أساس أقام الأنبياء يقينهم في تلك الموضوعات التي يدركونها بالخيال دون ضمان من مبادىء الفكر المؤكدة ؟ مهما يكن من شيء فان كل ما نقترحه في هذا الموضـوع يجب أن يكون بدوره صادرا عن الكتاب لأننـا ـ كما قلنـا من قبل ـ لا نعلم عن النبـوة علما صحيحا ، أي أننا لا نـستطيع تفسـيرها بالعلل الأولى . وسأبين في الفصل القادم في حديثي عن الأنبياء ماذا يقول الكتاب عن اليقين الذي يعتمدون عليه .

الفصل الثاني

الأنبياء

انتهينا من الفصل السابق - كما أشرنا من قبل - الى تمتع الأنبياء بقدرة أعظم على الخيال الحي ، لا بفكر أكمل[1] . وفي روايات الكتاب المقدس البراهين الكافية على ذلك . فمن المسلم به مثلا أن سليمان لم تكن لديه هبة النبوة ، مع أنه فاق سائر البشر في حكمته ، وكذلك لم يكن الرجال ذوو العقل الراجح ، من أمثال هيمان ودرداع وكلكول[2] أنبياء ، على حين أن رجالا جهلاء غرباء عن العلم ، وكذلك بعض النساء الساذجات مثل هاجر[3] خادمة ابراهيم ، كانت لديهم هبة النبوة ، وهذا ما يتفق مع التجربة والعقل ، فكلما زاد الخيال قل الاستعداد لمعرفة الأشياء بالذهن الخالص ، وعلى العكس من ذلك نجد أن من يتفوقون في الذهن ويحرصون على تنميته تكون قدرتهم على التخيل أكثر اعتدالا وأقل

(١) يضع سبينوزا نظريته من أول الفصل وهي ان للأنبياء خيالاً خصباً ، ولكل خياله الخاص المتفق مع مزاجه وبيئته وثقافته. وابتدأ من هذه النظرية يصل إلى أخرى وهي ان النبوة جزء من الخيال. وهذا هو منهج سبينوزا وهو محاولته البرهنة على فكرة ثم ينظم حجته وبراهينه ونصوصه بحيث يكتشف القارىء فكرة أخرى بعيدة يهدف اليها سبينوزا، وهي التي يريد البرهنة عليها في الحقيقة، وبالتالي كان لسبينوزا أهدافه البعيدة التي لا يفهمها الا من يدقق النظر خاصة في عصر لا يسمح الا بهذا الأسلوب من التعبير أعني الأسلوب المقنع، واستطاع أن يهدم السلطة الزائفة للكتاب المقدس حتى قال عنه ليبنز «يهودي من لاهاي يعلن عن الثورة العارمة التي اندلعت في أوروبا» .

(٢) هيمان Heman ودرداع Dorda وكلكول Calchol (ابن ملكول Malchol) كما تكتبهم الفولجاتا مشهورون بحكمتهم، ولكنهم أقل من سليمان «وكان (سليمان) أحكم من جميع الناس من اتيان الازراحي وهيمان وكلكول ودرداع بني ماحول. . » (الملوك الأول، ٤ : ٣١).

(٣) هاجر Agar جارية مصرية وخادمة سارة زوجة ابراهيم العاقر ولذلك أعطتها زوجها كما تقضي بذلك العادات فولدت هاجر اسماعيل وبدأت تتمرد على سيدتها حتى طردتها سارة. ثم عادت هاجر واعتذرت لسيدتها (التكوين، ١٦) وولدت اسحق وتمردت من جديد فطردتها سيدتها نهائياً مع ولدها اسماعيل. وقبل ابراهيم ذلك وأعطى هاجر خبزاً وقربة ماء والطفل على كتفها وأبعدها (التكوين، ٢١ : ٨ - ١٤).

انطلاقا ، وكأنها حبيسة لا تختلط بالذهن . وعلى ذلك ، فان في البحث عن الحكمة ومعرفة الأشياء الطبيعية والروحية في أسفار الأنبياء ابتعادا عن جادة الصواب . لذلك استقر عزمي على تقديم عرض مسهب لهذا الموضوع تبعا لمقتضيات العصر وما تطلبه الفلسفة ويحتمه موضوعي ، دون أن ألقي بالا الى صيحات الخرافة التي تمقت أولا وقبل كل شيء ممن يجلون العلم الصحيح والحياة الحقة . لقد وصلت الأمور للأسف الى حد أن أولئك الذين يعترفون صراحة بأنهم خلو من أي فكرة عن الله ، وبأنهم لا يعرفونه الا عن طريق المخلوقات (التي يجهلون عللها) لا تحمر وجوههم خجلا عندما يتهمون الفلاسفة بالالحاد .

ولكي أسير في بحثي بترتيب منظم سأبين أولا اختلاف الأنبياء فيما بينهم لا في الخيال والمزاج الجسمي الخاص بكل منهم فحسب ، بل أيضا في الآراء التي تشبعوا بها . بعد ذلك سأشرح بإسهاب ما يترتب على ذلك من أن النبوة لا تعطي الأنبياء علما أكثر . ولكن ينبغي قبل ذلك أن أتحدث عن اليقين الخاص بالأنبياء لأنه يتعلق بموضوع هذا الفصل كما يساعد على بيان ما نريد البرهنة عليه .

إن مجرد الخيال لا يتضمن بطبيعته اليقين ، على نحو ما تتضمنه كل فكرة واضحة ومتميزة . بل إن من الضروري ، للحصول على اليقين ، أن نضيف الى الخيال شيئا ما هو الاستدلال . ويترتب على ذلك أن النبوة لا تتضمن بذاتها اليقين ، ما دامت تعتمد ، كما بينا ، على الخيال وحده . واذن فالأنبياء لم يكونوا على يقين من الوحي الذي وهبهم الله اياه عن طريق الوحي نفسه بل اعتمادا على آية (أي علامة) ما . ويتضح ذلك عند ابراهيم (التكوين ، ١٥ : ٨)[٤] عندما طلب آية بعد سماعه وعد الله . فقد كان مؤمنا بالله ولم يطلب آية تثبت اعتقاده ، بل ليعلم أن الله أعطاه هذا الوعد ، كما يتضح ذلك بصورة أوضح فيما يقوله جدعون[٥] لله : اجعل لي آية (حتى أعلم) على أنك أنت الذي كلمني (القضاة ، ٦ : ١٧) . ويقول الله لموسى أيضا : ليكن هذا لك آية على أني أرسلتك . وقد طلب

---

(٤) التكوين، ١٥ : ٨) فقال اللهم يارب بماذا أعلم اني أرثها. وهذا ماعنته الآية القرآنية: قال أو لم تؤمن؟ قال: بلى، ولكن ليطمئن قلبي (٢ : ٢٦٠).

(٥) انظر الهامش ٣٢ من الفصل الأول.

حزقيا[٦] من أشعيا[٧] آية تتنبأ بعودة صحته له ، وهو يعلم منذ مدة طويلة أن أشعيا نبي . فهذا يدل على أن الأنبياء كان لهم دائما آيات تجعل لهم يقينا بالأشياء التي يتخيلونها بهبة النبوة . لذلك نبه موسى اليهود (انظر ، التثنية ، ١٨ : الآية الأخيرة)[٨] بأن عليهم أن يطلبوا آية من النبي ، أي مصير شيء سيحدث في المستقبل . فالنبوة اذن من هذا الوجه أقل من المعرفة الطبيعية التي لا تحتاج الى آية ما ، بل تتضمن بطبيعتها اليقين . والواقع أن هذا اليقين النبوي لم يكن يقينا رياضيا ، بل كان يقينا خلقيا فحسب[٩] ، وهذا ما يؤيده الكتاب نفسه في التثنية (الإصحاح ١٣)[١٠] عندما يضع موسى هذا المبدأ وهو أنه اذا أراد نبي ما أن

---

(٦) حزقيا Ezechias ثالث ملوك يهودا (٧١٦ ـ ٦٨٧ ق . م .) وابن آحاز Achaz وخليفته . كان محايدا ثم انضم في تحالف ضد آشور ثم تراجع منه، وفي سنة ٧٠٢ تحالف مع مصر ضد آشور وأرسلت حملة سنحاريب Sennachérib إلى أورشليم (سنة ٧٠١، ولكنها لم تستطع الاستيلاء على المدينة بل أخذت منها جزية للملك (أخبار الملوك الثاني، ١٨ : ١٣ ـ ١٩، ٣٦). ونظراً لخوفه من آشور أراد تقوية ملكه وشرع في حفر قناة حزقيا (أشعيا، ٢٢ : ١٠ ـ ١١).

وقد بدأ حكمه باصلاح ديني فرفع كل شعارات الوثنية من المعبد وهدم قواعد التماثيل والمنصات (أخبار الأيام الثاني، ٢٩ : ٣ ـ ٣١، ٢١) وجمع الكتبة في بلاطه بعض الأمثال والحكم (الأمثال، ٢٥ : ١). وبعد أن أتى كهنة المعابد الاسرائيلية بعد انهيار مملكة الشمال وحد بين التراث الديني للمملكتين في الشمال (اسرائيل) والجنوب (يهودا).

(٧) لم نشأ التعريف بأنبياء بني اسرائيل الذين عرفت اسفارهم بأسمائهم مثل أشعيا وأرميا وباروك وحزقيال ودانيال وهوشع . . الخ لأنها اسماء ترد كثيراً ومعروفة عند القراء ويكفي لذلك الاطلاع على أسفار العهد القديم .

(٨) التثنية، ٨ : ٢١ ـ ٢٢) ٢١ ـ فإن قلت في نفسك كيف يعرف القول الذي لم يقله الرب ٢٢ ـ فإن تكلم النبي باسم الرب ولم يتم كلامه ولم يقع فذلك الكلام لم يتكلم به الرب بل لتجبره تكلم به النبي فلا تخافوه.

(٩) يقين الأنبياء خلقي فحسب (أنظر تعليق سبينوزا في الهامش في الفصل السابع) وذلك لأنه يقين الأشياء التي تدركها الروح دون أن تكون هناك فكرة واضحة ومتميزة ودون معرفة بها. أي أنها معرفة من الدرجة الأولى Ethique, II, prop 40, Scol. 2 وهي المعرفة الوحيدة الممكنة على مستوى التاريخ يجب علينا استعمالها لتوجيه سلوكنا (انظر الفصل الخامس عشر) ومن لديه معرفة صحيحة لا يحتاج لتبرير نفسه ومن تنقصه هذه المعرفة الصحيحة لا يقدر على تبرير نفسه ومهما كانت نواياها النبي حسنة فإنه يستحيل أن يتوه في خيالاته وقد حدث ذلك بالفعل أن سار الأنبياء وراء خيالاتهم أي وراء انفعالاتهم . فكثيراً ما فعلوا الشر وهم يظنون انهم يفعلون الخير وبعملهم ضد الامراء ساعدوا على هدم الدولة والتطرف في الايمان والتعصب له، أي أنهم أثاروا الناس أكثر مما أصلحوا شأنهم (الفصل التاسع عشر) ولكن صفاء القلب، والتقوى الصادقة خاصة عندما تظهر في صورة الولاء للوطن كل ذلك ضمان كاف لصدق الأنبياء حتى ولو نقصتهم المعرفة النظرية الصحيحة.

(١٠) (التثنية، ١٣ : ١ ـ ٥) ١ ـ إذا قام فيها بينكم متنبىء أو رائي حلم فاعطاكم آية أو معجزة.
٢ ـ ولو تمت الآية أو المعجزة التي كلمك عنها وقال لك تعال بنا إلى آلهة غريبة لم تعرفها فنعبدها.

يدعو الى آلهة جديدة ، فيجب الحكم عليه بالقتل حتى ولو أيد عقيدته بالأيات والمعجزات ، ذلك لأن الله ، كما يضيف موسى ، هو نفسه الذي يقوم بالأيات وبالمعجزات ليمتحن الشعب . وقد حذر المسيح تلامذته على النحو نفسه كما ذكر متى (٢٤ : ٢٤)(١١) . ويقول حزقيال بعبارة أوضح (١٤ : ٩) ان الله يخدع البشر في بعض الأحيان بوحي كاذب فيقول : واذا أغوى النبي (نبي كاذب) وتكلم بكلام فأكون أنا الرب قد أغويت ذلك النبي . ويعطينا ميخا نفس الشهادة (انظر . الملوك الأول (٢٢ : ٢١)(١٢) بصدد أنبياء أخآب(١٣) .

وبالرغم مما قد يثيره ذلك من شك قوي في النبوة وفي الوحي ، فانهما ينطويان على درجة كبيرة من اليقين ، كما قلنا من قبل ، لأن الله لا يخدع الأتقياء والأصفياء مطلقا طبقا للمثل القديم (انظر ، صموئيل الأول ، ٢٤ : ١٤)(١٤) وكما نرى في قصة أبيجائيل(١٥)

= ٣ - فلا تسمع كلام هذا المتنبىء أو رائي الحلم فإن الرب المكم ممتحنكم ليعلم هل أنتم تحبون الرب المكم من كل قلوبكم ونفوسكم .
٤ - الرب الهكم تتبعون وتتقون ووصاياه تحفظون ولصوته تسمعون واياه تعبدون وبه تتشبثون .
٥ - وذلك المتنبىء أو رائي الحلم يقتل لأنه تكلم ليزيغكم عن الرب الهكم الذي أخرجكم من أرض مصر وفداكم من دار العبودية ويغويكم عن الطريق التي أمركم الرب الهكم بأن تسيروا فيها فاقلعوا الشر من بينكم .

(١١) (متى، ٢٤ : ٢٤) فيقوم مسحاء كذبة وأنبياء كذبة ويعطون علامات عظيمة وعجائب حتى أنهم يضلون المختارين لو أمكن.

(١٢) (الملوك الأول، ٢٢ : ٢١) ثم خرج روح ووقف بين يدي الرب وقال أنا أغويه.

(١٣) أحآب Achab سابع ملوك بني اسرائيل (٨٧٤ - ٨٥٣) ابن عمري Omri مؤسس السامرة Samarie. تزوج ايزابيل تأثيرها قبل ادخال عبادات فينيقية في اسرائيل واضطهاد الفرق الدينية اليهودية (الملوك الأول، ١٨ : ١٣) وكان ظالماً ولكنه تاب بعد ذلك (الملوك الأول، ٢١ : ٢٧) وقبل الاتحاد على جبل الكرمل Carmel بناء على طلب ايليا (الملوك الأول، ١٨) وكذلك سأل ميخا Michée ابن يملة Yimla عن حملته العسكرية (الملوك الأول، ٢٢). وفي عهده تم الانتصار على ابن حداد الثاني Ben Haddad II ملك دمشق سنة ٨٥٨ وسنة ٨٥٧ (الملوك الأول، ٢) وكذلك انتصر على مواب Moab ولكنه فقد مدبه Madabé ٨٥٥. وبعد ان تم الصلح بينه وبين ملك دمشق دخل معه في حلف ضد آشور واشترك في معركة قرقر Qarqar سنة ٨٥٣ ومات في اثناء حملة ضد راموث Ramoth في شرق الأردن (الملوك الأول، ٢٢). وكان قد أقام من قبل معاهدة سلام دائم مع مملكة يهودا وزوج ابنته عتاليا Athalie ليورام Joram ابن يوشافاط Josephat ملك أورشليم (الملوك الثاني، ٨ : ١٨).

(١٤) (صموئيل الأول، ٢٤ : ١٤) كما قيل في مثل الأقدمين من الأشرار يخرج الشر فيدي لا تكون عليك.

(١٥) أبيجائيل Abigail أخت داوود(أخبار الأيام الأول،٢ : ١٦) ولكن سبينوزا يقصد هنا ابيجائيل امرأة نابال Nabal

وخطابه من استعمال الله للأنقياء وسائل لتحقيق تقواه واستعماله للفجرة وسائل يصب عليها جام غضبه . وقد ثبت هذا أيضا بوضوح تام بما حدث لميخا كما ذكرنا الآن . فعندما شاء الله بالفعل أن يخدع أخآب بأنبياء لم يستخدم لذلك الا أنبياء كذبة وأوحى الرجل التقي بحقيقة الأمر ، دون أن يمنعه من التنبؤ بالحقيقة . ومع ذلك فان يقين النبي ، كما قلت ، يقين خلقي فحسب ، لانه لا يمكن لأي فرد أن يبرر نفسه أمام الله وأن يدعي أنه وسيلة لتحقيق تقواه ، فهذا ما يؤيده الكتاب ، بل هو أمر واضح بذاته . فقد أغوى غضب الله داوود ، الذي شهد له الكتاب بالتقوى مئات المرات ، على أن يحصي الشعب(١٦) . ان اليقين النبوي كله يقوم على هذه الأسس الثلاثة :

١ - تخيل الأنبياء للأشياء الموحى بها كأنها ماثلة أمامهم كما يحدث لنا عادة في حالة اليقظة عندما نتأثر بالأشياء .

٢ - الآية .

٣ - ميل قلوبهم الى العدل والخير ، وهذا أهم شيء . ومع أن الكتاب لا يذكر الآية دائما ، فيجب أن نعتقد أن كل نبي له آية . فالواقع أن الكتاب (كما لحظ الكثيرون من قبل) لا يذكر في الرواية عادة جميع الظروف والملابسات ، بل يفترض أن الأمور معروفة من قبل . وكذلك يمكننا أن نسلم بأن الأنبياء الذين لم يتنبأوا بشيء جديد(١٧) ، بل اقتصروا على التنبؤ بما هو معروف من قبل في شريعة موسى ، لم يكونوا يحتاجون الى آية ، لأن نبواتهم كانت مؤيدة بالشريعة . فمثلا كانت نبوة أرميا بخصوص هدم القدس متفقة مع نبوات الأنبياء السابقين ووعيد الشريعة ، فلم تكن في حاجة الى آية . أما حنينيا(١٨) الذي تنبأ

= الذي كان يملك قطيعاً من الغنم ويقيم في معون Maon في صحراء يهودا (جنوب عبرون)Hébron، وعندما رفض زوجها نابال أعطاها هدايا إلى داوود قادت ابيجائيل هذه الهدايا اليه بنفسها، وبعد موت زوجها تزوجهاداوود (صموئيل الأول، ٢٥).

(١٦) هذه اشارة الى الاحصاء الذي أمر به داوود بالرغم من تحذير يواب Joab له وهو الاحصاء الذي عاقبه الله باهلاكه سبعين ألفاً من اليهود بالطاعون (صموئيل الأول، ٢٤ : ٢٥).

(١٧) يفيد لفظ prophétiser معنيين: تنبوء بالمستقبل prédire وتنبي أي ادعى النبوة طبقاً للمعنى الاشتقاقي للفظ نبي Nabi في العبرية اللذي يجمع بين المعنيين، فالنبي هو من يتنبأ بالمستقبل.

(١٨) حنينيا Hananias نبي في بلاط أحد ملوك اسرائيل عارض رسالة ارميا jérémie وادعى تبليغ رسالة حقيقية من

وحده ، على عكس جميع الأنبياء ، باعادة بناء المدينة ، فكان في حاجة ملحة الى آية والا شك في نبوته حتى تثبت الحوادث صدق النبوة (ارميا ، ٢٨ : ٩)[١٩] .

ولكنه ، نظرا الى يقين الأنبياء ، الذي يتولد عن آيات معينة ، لم يكن يقينا رياضيا ، (أي أنه يترتب بالضرورة على ادراك الشيء المحس أو المرئي) بل كان يقينا خلقيا فحسب ، (ونظرا الى أن الآيات ، من جهة أخرى ، لم يكن مقصودا منها سوى اقناع الأنبياء[٢٠] ، فقد كانت هذه الآيات تتفاوت تبعا لآراء الأنبياء وقدراتهم ، بحيث لا يمكن للآية التي تعطي اليقين لهذا النبي أن تقنع آخر مشبعا بآراء مختلفة . لذلك ، اختلفت الآيات باختلاف الأنبياء ، وكذلك اختلف الوحي ـ كما قلنا من قبل ـ عند كل نبي طبقا لمزاجه على النحو الآتي : اذا كان النبي ذا مزاج مرح توحى اليه الحوادث التي تعطي الناس الفرح مثل الانتصارات والسلام ، وبالفعل نجد أن من لهم مثل هذا المزاج قد اعتادوا أن يتخيلوا أمورا كهذه . وعلى العكس من ذلك ، اذا كان النبي ذا مزاج حزين توحى اليه الشرور ، كالحرب والعذاب ، واذا كان النبي رحيما ألوفاً غضوبا قاسيا . . الخ كان قادرا على تلقي هذا الوحي أو ذاك . كذلك فان فروق الخيال تكون على النحو الآتي : اذا كان النبي مرهفا فانه يدرك فكر الله ويعبر عنه باسلوب مرهف أيضا . واذا كان مهوشا أدركه مهوشا . ومثل هذا يصدق على الوحي الذي يتمثل بالصورة المجازية : فاذا كان النبي من أهل الريف كانت صورة الوحي متضمنة للأبقار والجاموس ، واذا كان جنديا تكون صورة قواد وجيش ، وأخيرا اذا كان رجل بلاط ، تمثل له عرش ملك وما شابه ذلك . وأخيرا ، فهناك أيضا فروق ترجع الى اختلاف آراء الأنبياء ، فقد أوحي بولادة المسيح للمجوس الذين يعتقدون بخرافات التنجيم (انظر ، متى ، الاصحاح ١١)[٢١] حين رأوا نجما يتألق في الشرق ، كما أوحى لعرافات نبوخذ نصر في أمعاء الضحايا، (أنظر، حزقيال، ٢١ : ٢٦) [٢٢] بهدم بيت

= يهوه ويزيد رسالته بآية في مقابل آية نبي عناتوب Anatot .

(١٩) (أرميا، ٢٨ : ٩) أما النبي الذي تنبأ بالسلام فعند تمام كلام النبي يعرف ذلك النبي أن الرب ارسله بالحقيقة.

(٢٠) العبارة بين قوسين زيادة في ترجمة روبير مزراحي ومادلين فرنس .

(٢١) (متى، ٢ : ١ ـ ١٢) ١ ـ ولما ولد يسوع في بيت لحم اليهودية في أيام هيرودس الملك إذا مجوس قد أقبلوا من المشرق إلى أورشليم . ٢ ـ قائلين اين المولود ملك اليهود فأنا رأينا نجمه في المشرق فوافينا لنسجد له . . الخ .

(٢٢) (حزقيال، ٢١ : ٢٦) هكذا قال السيد الرب إذ انزع العمامة وارفع التاج هذه الحالة لا تبقى بل أهل السافل

المقدس الذي عرفه نفس الملك أيضا بالتكهنات وباتجاه الأسهم التي قذفها عاليـا في الهواء. وقد تكشف الله للأنبياء الذين يعتقدون بأن أفعال الناس تتم باختيار حر وبقدرة ذاتية، كما لو كان غير عابىء، ويجهل أفعال البشر المستقبلية. وسنبرهن على كل هذه النقاط واحدة واحدة من خلال الكتاب المقدس.

فالبرهان على النقطة الأولى يتضح في مثل اليشاع (انظر ، الملوك الثاني ، ٣ : ١٥)[٢٣] عندما طلب آلة موسيقية ليتنبأ ليورام[٢٤] ، ولم يستطع أن يدرك فكر الله قبل أن يطرب بموسيقى هذه الآلة . حينئذ فقط تنبأ ليورام ولرفاقه بتنبؤات سعيدة لم يتنبأ بها من قبل . لأنه كان غاضبا على الملك . ذلك لأن المرء عندما يكون غاضبا على أحد فانه يستطيع أن يتخيل عنه شرورا ، لا خيرات . وعلى ذلك ، فعندما يدعي البعض أن الله لا يكشف عن نفسه لمن ينتابه الغضب والحزن ، فانهم يحلمون ، لأن الله أوحى لموسى وهو غاضب على فرعون المذبحة الرهيبة للأطفال حديثي الولادة (انظر ، الخروج ، ١١ : ٨)[٢٥] وذلك دون استخدام أية أداة . كذلك كشف الله عن نفسه لقابيل[٢٦] وهو غاضب ، وأوحى الى حزقيال ، وهو في حالة نفاذ الصبر من الغضب ، لشقاء اليهود وعصيانهم (انظر ، حزقيال ، ٣ :١٤)[٢٧] ، وحين كان أرميا غارقا في أحزانه ، وأصبح فريسة للسأم الشديد من الحياة ،

= وأسفل العالي. فيما يتعلق بالكهانة والعرافة انظر الهامش (٦) من المقدمة.

(٢٣) (الملوك الثاني، ٣: ١٥) والآن فأتوني بعواد. فلما ضرب بالعود حلت عليه يد الرب اليشاع Elisée تلميذ ايليا Elieوأعلن نبوته في مملكة الشمال ابتداء من نهاية حكم آحاب Achab حتى يواش jaas (من سنة ٨٥٥ الى ٧٩٥ تقريباً).

(٢٤) هناك ملكان باسم يورام joram الأول الملك الخامس من ملوك يهودا (٨٤٨ ـ ٨٤١) ابن يوشافاط Josaphat وخليفته، تزوج عتاليا Athalie، والثاني ـ وهو ما يقصده سبينوزا الملك التاسع لاسرائيل (٨٥٢ ـ ٨٤١) ابن احآب وخلف أخاه أحزيا Ochozias، ويذكر في سفر الملوك الثاني انه هدم تمثال بعل الذي اقامه أبوه. وبالتحالف مع يورام ملك يهودا وملك الأدوميين Edomites هاجم موآب من الجنوب وصاحبهم اليشاع Elie الذي جلب لهم الماً بمعجزة بعد أن منعها عنه ملك موآب. ولكن هزم موآب وقدم ابنه قرباناً وذبح على سور المدينة.

(٢٥) (الخروج، ١١ : ٨) فيصير إلي جميع عبيدك هؤلاء ويسجدون لي قائلين اخرج أنت وجميع الشعب الذي في عقبك وبعد ذلك أخرج. ثم خرج من عند فرعون بغضب شديد.

(٢٦) قايين Cain (التكوين، ٤) ابن آدم وحواء. مزارع يقدم إلى الله نتائج الأرض. قتل أخاه هابيل Abel غيرة منه. وقايين هو أب العشائر وقبائل البدو والرعاة والموسيقيين والحدادين.

(٢٧) (حزقيال، ٣ : ١٤) ثم رفعني الروح وذهب بي فانطلقت وأنا في المرارة من غيظ روحي ويد الرب شديدة علي.

تنبأ بالمصائب التي ستحل على اليهود ، حتى أن يوشيا[٢٨] لم يرغب في سؤاله بل توجه الى امرأة من هذا الزمان رآها أكثر استعداداً ، بفضل طبيعتها الأنثوية ، على كشف رحمة الله له (انظر ، أخبار الأيام الثاني ، الاصحاح ٣٤)[٢٩] . ولم يتنبأ ميخا لاخآب بأي خير مطلقاً مع أن كثيرا من الأنبياء الصادقين قد تنبأوا به (كما سنرى في سفر الملوك ، الاصحاح ٢٠)[٣٠] ، بل تنبأ له طيلة حياته بالشرور (انظر ، الملوك الأول ، ٢٢ : ٨)، وبصورة أوضح في (أخبار الأيام ، ١٨ : ٧)[٣١] . كان الأنبياء اذن قادرين ، كل حسب تكوينه الجسمي ، على قبول هذا الوحي أو ذاك . كذلك اختلف اسلوب كل نبي عن الأخر حسب قدرته البلاغية ، فلم تكتب نبوات حزقيال وعاموس باسلوب رشيق كنبوات أشعيا ونحوم ، بل كتبت باسلوب أكثر خشونة . واذا أراد أحد علماء اللغة العبرية دراسة أوجه الاختلاف هذه بشيء من التفصيل فعليه أن يقارن بين بعض الاصحاحات في أسفار الأنبياء المتعلقة بنفس الموضوع ، وسيجد اختلافا كبيرا في الاسلوب . ليقارن مثلا الاصحاح الأول من أشعيا رجل البلاط

---

(٢٨) يوشيا Josias ملك يهودا السادس عشر (٦٤٠ - ٦٠٩) ابن عمون Amon وخليفته وحفيد منسى Manassé، وكان له اتجاه ديني مخالف لاتجاه أبيه وجده. وفي سنة ٦٢٧ طهر معبد أورشليم من كل الشعائر الدينية المعارضة لدين يهوه(أخبار الأيام الثامن،٣٤:٣ - ٧) وفي سنة٦٢١ أثناء ترميم المعبد اكتشف ما يبدو أنه سفر التثنية مما زاد في دعوته الاصلاحية التي بلغت حتى بلاد مملكة الشمال، فهدمت المعابد (أخبار الأيام الثاني، ٣٤: ٨ - ٣٣، الملوك الثاني؛ ٢٢ : ١٣ ٢٣ : ٢٠) واحتفل بعيد الفصح pâques احتفالاً رسمياً في أورشليم طبقاً لسفر التثنية، وقد أيده في ذلك أرميا Jérémie. وقد حاول الا يقع تحت سيطرة آشور Assyrie التي كانت في انهيار وبذلك استطاع أن يمد سلطانه على السامرة Samarie وعلى الجليل Galilée وعندما حاول نكو Nechao سنة ٦٠٩ مساعدة ملك آشور الذي هاجمه البابليون والمديون Mèdes حاول يوشيا وقفهم في مجدو Mégiddo ولكنه هزم ومات (الملوك الثاني، ٢٣ : ٢٩ - ٣٠).

(٢٩) (أخبار الأيام الثاني، ٣٤: ٢٣ - وما بعدها) ٢٣ - فذهب حلقيا والذين أمرهم الملك إلى حلدة امرأة شلوم بن تقهت بن حسرة حافظ الثياب وكانت مقيمة بأورشليم في القسم الثاني وفاوضوها في ذلك. ٢٤ - فقالت لهم كذا قال الرب اله اسرائيل. . الخ.

(٣٠) (الملوك الأول، ٢٠ : ١٣، ٢٨ : ٣٥، ٤٢) ١٣ - وإذا بنبي تقدم إلى آحاب ملك اسرائيل، وقال هكذا قال الرب على يد غلمان رؤساء الأقاليم. . ٢٨ - فتقدم رجل الله وكلم ملك اسرائيل وقال هكذا قال الرب. . ٣٥ - وان رجلاً من بني الانبياء قال لصاحبه بأمر الرب اضربني. . ٤٢ - فقال له النبي كذا قال الرب. .

(٣١) (الملوك الأول، ٢٢ : ٨، اخبار الأيام الثاني؛ ١٨ : ٧) فقال ملك اسرائيل ليوشافاط انه يوجد بعدي رجل واحد نسأل به الرب، ولكني أبغضه لأنه لا يتنبأ بخير بل بشر وهو ميخا بن يملة. . الخ.

(١١ : ٢٠) مع الاصحاح الخامس من عاموس الريفي (٢١ : ٢٤)[٣٢] ، وليقارن بعد ذلك الترتيب الذي اتبعه ارميا والطرق التي نهجها لكتابة نبوته ضد أدوم (الاصحاح ٤٩) مع ترتيب وطرق عوبديا[٣٣] . وليقارن أشعيا (٤٠ : ١٩ ـ ٢٠ ، ٤٤ : ٨ وما بعدها) مع هوشع (٨ : ٦ ، ١٣ : ٢)[٣٤] وهكذا الحال في الباقين . وسيبين الفحص الدقيق بسهولة أن الله في خطابه لم يكن له اسلوب يتميز به ، بل كان الاسلوب يتوقف على بلاغته

---

(٣٢) (أشعيا، ١ : ١١ ـ ٢٠) ١١ ـ ما فائدتي من كثرة ذبائحكم، يقول الرب: قد شبعت من محرقات الكباش وشحم المسمنات وأصبح دم العجول والحملان والتيوس لا يرضيني.

١٨ ـ تعالوا نتحاج. يقول الرب: انه ولو كانت خطاياكم كالقرمز تبيض كالثلج ولو كانت حمراء تصبغ الدود تصير كالصوف.

(عاموس، ٥ : ٢١ ـ ٢٤) ٢٣ ـ اقص عني زجل اغانيك فإني لا أسمع نغم عيدانك.

٢٤ ـ بل ليجر القضاء كالمياه والعدل كنهر لا ينقطع.

وواضح من النبوتين ما يقصده سبينوزا من تكيف أسلوب النبوة مع بيئة النبي، بيئة القصور عند أشعيا والبيئة الريفية عند عاموس.

(٣٣) يغلب على الاصحاح التاسع والأربعين من ارميا الطابع الريفي الرعوي مثل ٤ ـ ما بالك أتفتخرين بالأودية. لقد ذبل واديك. . الخ أو الطبيعي العام مثل ١٦ ـ قد أغواك تهويلك وتجبر قلبك أيها الساكن في تخاريب الصخر المتمسك بعلو الأكمة. انك وان أعليت عشك كالنسر هبطك من هناك. . ١٩ ـ ها انه كأسد يصعد من فخر الأردن إلى المرتع الدائم. . ومن الراعي الذي يقف أمامي ٢٣ ـ ها أنه يرتفع كالنسر ويطير وينشر جناحيه. . ٢٣ ـ في البحر اضطراب لا يمكن أن يهدأ ٣٦ ـ وأجلب على عيلام الرياح الأربع من أقطار السماء الأربعة وأذروها. .

٣٧ ـ وأجلب عليهم الشر وشرارة غضبي.

وهذا الطابع الرعوي الريفي هو الذي يملأ نبوة عوبديا بالصور الطبيعية مثل ٤ ـ انك ولو ارتفعت كالنسر وجعلت عشك بين الكواكب من هناك أهبطك. . ١٨ ـ ويكون آل يعقوب ناراً وآل يوسف لهباً وآل عيسو عصافة فيعزمونهم ويأكلونهم. . الخ.

(٣٤) (أشعيا، ٤٠ : ١٩ ـ ٢٠) ١٩ ـ ان التمثال يسبكه الصانع ويمد عليه الصائغ صفائح من الذهب ويصوغ له سلاسل من الفضة. ٢٠ ـ ومن أعوزته هدية انتخب عوداً لا ينخر وطلب له صانعاً حاذقاً ليهيء منه تمثالاً لا يتزعزع.

(أشعيا، ٤٤ : ٨ ـ ١٠، ١٢) ٨ ـ هل من اله غيري أو من صخر لا علم لي به. ٩ ـ صناع التماثيل كلهم باطلون ومشتهياتهم لا فائدة فيها وهم شهود عليها بأنها لا تبصر ولا تفهم حتى يخزوا. ١٠ ـ من الذي يكون الها أو يسبك تمثالاً لغير فائدة. . ١٢ ـ الحداد يصنع قدوماً يقلبها في الجمر ويهيئها بالمطارق. .

(هوشع، ٨ : ٦) قد صنعه صانع فليس باله. (هوشع، ١٣ : ٢) ويصنعون لهم مسبوكات من فضتهم على حسب فهمهم أصنافاً جميعها أعمال صناع. .

ويتضح هنا بأسلوب الصناعة والتعبير عن الوحي بصور الحدادة.

وايجازه وقوته وخشونته وإطنابه وغموضه على ثقافة الأنبياء وقدراتهم .

وتختلف تمثلات الأنبياء وتهيؤاتهم الغامضة فيما بينها مع أن لها نفس الدلالة . فقد تمثل أشعيا عظمة الله وهو يهجر المعبد على غير ما تمثله حزقيال . على أن الأحبار يريدون التوحيد بين هذين التمثالين، مع فرق يسير هو أن حزقيال قد دهش لجلالته دهشة فائقة ، ولذلك روى كل ملابسات رؤيته . على أنه اذا لم يكن لدى الأحبار رواية مؤكدة في هذا الموضوع ، وهذا ما لا أعتقده ، فان أقوالهم هذه لا بد أن تكون اختلافا منهم ، لأن أشعيا رأى مجموعة من السرافين بأجنحة ستة في حين رأى حزقيال وحوشا بأجنحة أربعة[٣٥] . ورأى أشعيا الله ملتحفاً جالساً على عرش ملكي ، ورآه حزقيال نارا ولا شك في أن كليهما قد تمثله كما اعتاد أن يتخيله . وكذلك تختلف التمثيلات فيما بينها ، لا في طبيعتها فحسب ، بل أيضاً في وضوحها ، فقد كانت تمثلات زكريا غامضة الى حد أنه لم يستطع هو ذاته أن يفهمها دون شرح ، كما يحكي في روايته . أما تمثلات دانيال فان النبي نفسه لم يستطع فهمها حتى بعد شرحها ، ولم يحدث ذلك لصعوبة الشيء الموحى به (اذ أن ذلك الوحي لم يكن الا أمرا من الأمور الانسانية التي لا تتجاوز حدود القدرة البشرية الا من حيث أخبارها بالمستقبل) بل لأن خيال دانيال لم يكن يتمتع بنفس القوة النبوية في يقظته وفي نومه . ويتضح ذلك من فزعه منذ بداية الوحي حتى أوشك أن يفقد الأمل في قدراته ، فتمثل الأشياء في غموض شديد لضعف خياله ونقص قواه ، ولم يستطع أن يكون عنها فكرة واضحة حتى بعد شرحها له . ويجب أن تذكر هنا أن الكلمات التي سمعها دانيال كانت من صنع الخيال فقط (كما بينا من قبل) . فلا عجب اذن وهو في لحظة اضطرابه هذه أن يتخيل هذه الكلمات بغموض واضطراب بلغا من الشدة حداً لم يستطع معه أن يكوّن عنها فكرة واضحة . أما من يقولون : ان الله لم يشأ أن يقدم إلى دانيال وحيا واضحا بهذا الأمر فانهم فيما يبدو لم يقرؤا كلمات الملاك الذي يقول صراحة (انظر ، ١٠ : ١٤) ثم أتيت لأبين لك ما يحدث لشعبك في الأيام الأخيرة . وهكذا ظلت هذه الأشياء غامضة لأن أحداً في ذلك الوقت لم تكن له من قوة الخيال ما يسمح بأن

(٣٥) السرافيم Séraphins كلمة عبرية تعني حرفيا «الحارقون» وتظهر في رواية اشعيا (اشعيا ٦ : ٢) ستة أجنحة بجوار عرش يهوه ويعلنون قدسيته كما تظهر في رؤيا يوحنا مختلطة بوظيفة الكروبين Chérubins انظر الهامش (٦) من الفصل الأول عند حزقيال (رؤيا يوحنا، ٤ : ٨).

تتكشف له هذه الأشياء بوضوح . وأخيراً ، فان الأنبياء الذين أوحي اليهم أن الله قد رفع ايليا ، أرادوا اقناع اليشا بأن ايليا قد نقل الى مكان آخر يمكنهم العثور عليه فيه . وهذا يدل بوضوح على أنهم لم يفهموا جيداً وحي الله . ولا نحتاج هنا الى الاسهاب في ذلك . والحق أنه ، لو كان هناك شيء واضح في الكتاب ، لكان ذلك دليلاً على أن الله قد أعطى من نعمة النبوة هذا النبي أكثر مما أعطاه ذاك . ولكني سأثبت على العكس من ذلك تماماً ، وبمزيد من العناية والاسهاب ، أن النبوات أو التمثلات كانت تختلف باختلاف آراء الأنبياء ، وكذلك سأثبت أن آراء الأنبياء فيما بينهم كانت تختلف ، بل وتتعارض ، وكذلك الحال في أحكامهم المسبقة (ويحدث ذلك في الأمور النظرية فحسب ، أما بالنسبة الى الأمانة وحسن الأخلاق فلابد من الحكم على الأمر بطريقة أخرى) . وإنني لأصر على ما أقول لاعتقادي بالأهمية البالغة لهذا الموضوع . وسأنتهي من ذلك الى أن النبوة لم تجعل الأنبياء أكثر علماً ، بل تركتهم على آرائهم التي كوّنوها سلفاً ، ومن ثم نكون في حل من تصديقهم فيما يتعلق بالأمور النظرية الخالصة .

لقد تسرع الجميع بصورة تدعو الى الدهشة في الاقتناع بأن الأنبياء قد عرفوا كل ما يستطيع الذهن الانساني أن يحيط به ، ومع أن بعض نصوص الكتاب تخبرنا بوضوح تام بأن بعض الأنبياء قد جهلوا بعض الأشياء ، فان الناس يفضلون أن يصرحوا بأنهم لا يفهمون هذه النصوص ، على أن يسلموا بأن الأنبياء قد جهلوا شيئاً ما ، أو هم يتعسفون في تأويل نص الكتاب لكي يخرجوا منه بما لم يقله النص صراحة . ولا شك أن استباحة مثل هذه الحرية تعني القضاء على الكتاب المقدس قضاء مبرما . فلن ينجح أحد في البرهنة على شيء بالكتاب اذا ما سمح لنفسه بوضع النصوص الواضحة في عداد الأشياء الغامضة التي تستعصي على الفهم أو بتفسيرها حسب هواه. فمثلاً، ليس في الكتاب ما هو أوضح من هذه الواقعة: اعتقد يشوع وربما اعتقد معه أيضاً كاتب قصته بدوران الشمس حول الأرض، وبثبات الأرض ، وبتوقف الشمس بعض الوقت . ومع ذلك فنظراً الى أن كثيراً من الناس لا يريدون التسليم بوقوع أي تغير في السموات والأرض ، فانهم يفسرون النص بحيث يبدو وكأنه لم يشر مطلقاً الى هذا المعنى ، وهناك آخرون ، وهم الذين تعودوا على التفلسف بطريقة أصح ، يعلمون أن الأرض تتحرك ، وأن الشمس ثابتة ، وهؤلاء يبذلون جهوداً يائسة من

أجل استخلاص هذه الحقيقة من الكتاب بالرغم من وضوح معانيه . والحق أني لمعجب بهم ![٣٦] وأتساءل : هل نحن ملزمون بأن نعتقد بأن يشوع الجندي كان ضليعاً في علم الفلك ؟ هل نحن ملزمون بأن نعتقد باستحالة كشف التنبؤات له أو ببقاء ضوء الشمس في الأفق أكثر من المعتاد دون أن يعلم يشوع علة هذه الظاهرة ؟ في رأيي أن كلا التفسيرين ساذج ، والأفضل أن أقول صراحة أن يشوع قد جهل علة بقاء الضوء ، وأنه اعتقد مع جمهور الحاضرين بدوران الشمس حول الأرض ، وبأنها توقفت في هذا اليوم بعض الوقت ، ولم يلحظ أن كمية الثلج الضخمة التي كانت عندئذ معلقة بالهواء (انظر ، يشوع ١٠ : ١١)[٣٧] أو أية علة أخرى مشابهة لا نود أن نبحث عنها قد تكون هي السبب في حدوث انعكاس غير عادي للضوء . وكذلك كشف لأشعيا تراجع الظل على مستوى فهمه بتراجع الشمس لأنه كان يعتقد أيضا بأن الشمس تتحرك ، وبأن الأرض ثابتة ، ولم يخطر على باله حتى في المنام فكرة الطيف[٣٨] . ونستطيع أن نسلم بذلك دون أدنى تخوف ، اذا كان من الممكن أن تظهر هذه الآية بالفعل ، وأن يتنبأ لها أشعيا للملك ، على الرغم من جهل النبي بعلتها . ويجب أيضا أن نقول نفس الشيء بشأن تشييد هيكل سليمان ، هذا اذا كان الله قد أوحى له به . وبعبارة أخرى ، لقد أوحيت كل المقاييس الى سليمان بوسائل على مستوى فهمه وطبقا لآرائه . ذلك لأنه ، نظرا الى أننا غير ملزمين بالاعتقاد بأن سليمان كان رياضياً ، فمن حقنا أن نؤكد أنه كان يجهل نسبة محيط الدائرة الى قطرها ، وكان يظن مع جمهرة العمال أنها نسبة ٣ الى ١ . فاذا قيل اننا لم نفهم نص سفر الملوك الاول (٧ : ٢٣)[٣٩] فاني لا أعلم ، في الحق ، ماذا يمكننا أن نفهم من الكتاب . ذلك لأن ما ورد في هذا الموضع كان

---

(٣٦) يقول سبينوزا ذلك على سبيل السخرية لأنه سيهزأ بهم جميعاً فيما بعد.

(٣٧) (يشوع، ١٠ : ١١) وفيما هم منهزمون من وجه اسرائيل وهم في مهبط بيت حورون رماهم الرب بحجارة عظيمة من السماء إلى عزيقة فهلكوا وكان الذين هلكوا بحجارة البرد أكثر من الذين قتل اسرائيل بالسيف.

(٣٨) انتقص أشعيا أمام الملك حزقيا Ezéchias الظل عشر درجات وذلك بتحريك مؤشر الساعة الشمسية (الملوك الثاني، ٢٠ : ٩ ـ ١١ ويعترف سبينوزا بحدوث ذلك بالفعل، ولكنه يفسره تفسيراً طبيعياً بفكرة الطيف parhélie وبالتالي يمحي الاعجاز.

(٣٩) (الملوك الأول، ٧: ٢٣) وصنع البحر مسبوكاً مستديراً قطره من شفة إلى شفة عشرة أذرع وسمكه خمسة أذرع ومحيطه خيطثلاثون ذراعاً.

مجرد وصف للبناء ، وعلى نحو تاريخي محض . أما اذا اعتقد أحد أنه يستطيع افتراض قصد آخر للكتاب لم يصرح به لسبب نجهله ، فان هذا أمر لا يترتب عليه أقل من أن نقلب الكتاب بأسره رأسا على عقب ؛ اذ يحق لكل فرد أن يفعل هذا الشيء نفسه مع نصوص الكتاب كلها ، ويتخذ الكتاب المقدس عندئذ ستارا يبيح للمرء أن يؤكد ، ويضع موضع التنفيذ كل ما يستطيع خبث الانسان أن يبتدعه من بطلان وشر[٤٠] . ومن ناحية أخرى فان ما نسلم به الآن لا يتضمن أي كفر ، ذلك لأن سليمان واشعيا ويشوع ليسوا أنبياء فحسب ، بل بشر أيضا ، يصدق عليهم ما يصدق على البشر . فقد أوحي الى نوح ، وبطريقة على مستوى فهمه ، بأن الله سيهلك الجنس البشري . الواقع أن نوحا كان يعتقد أن العالم كله ، باستثناء فلسطين ، لم يكن مسكونا . ولم يجهل الأنبياء مثل هذه الأشياء فحسب ، بل جهلوا أيضا أشياء أخرى كثيرة أكثر اهمية ، ولا ينقص جهلهم هذا من تقواهم شيئا لأنهم لم يقولوا شيئا خاصا يتعلق بصفات الله ، بل كانت آراؤهم عنه هي بعينها الآراء المتداولة . وكان الوحي الذي هبط عليهم متناسبا مع آرائهم كما سأبين بعد قليل بنصوص كثيرة من الكتاب . وهكذا نرى بوضوح أن ما ناله الأنبياء من ثناء وتقدير عظيمين لا يرجع الى مزايا روحية عالية بل الى تقواهم ورسوخ ايمانهم[٤١] .

وقد كان آدم ـ وهو أول من كشف له الله عن نفسه ـ يجهل أن الله حاضر في كل مكان وأنه بكل شيء عليم ، فقد أخفى نفسه بالفعل عن الله ، وحاول في حضوره الاعتذار عن خطيئته وكأنه أمام انسان مثله . واذن فقد كان كشف الله له عن نفسه بطريقة على مستوى فهمه ، أعني كموجود لا يوجد في كل مكان في نفس الوقت ، ويجهل خطيئة آدم والمكان الذي يوجد فيه . لقد سمع آدم بالفعل أو ظن أنه سمع الله سائرا في الحديقة ، وظن أن الله ناداه وسأله عن مكانه ، وأن الله ، بعد أن لحظ اضطرابه ، سأله ان كان قد أكل الفاكهة من

(٤٠) يفعل هنا سبينوزا كاللاهوتيين تماماً فيأخذ الكتاب بمعانيه الحرفية ثم يثبت عدم اتساقه مع نفسه ، أما روح الكتاب فباقية وبالتالي لا يمكن الايمان بسلطة الكتاب.

(٤١) النبي عند اليهود راء واعتبار سبينوزا له مجرد رجل شريف هو قضاء على سلطته النبوية لأن كل فرد يستطيع ان يكون رجلاً شريفاً.

الشجرة المحرمة . فآدم لم يعلم من صفات الله الا أنه خالق كل شيء[٤٢] . كذلك كشف الله عن نفسه على مستوى فهم قابيل كموجود يجهل أمور البشر ، ولم يكن قابيل في حاجة الى معرفة أسمى بالله كيما يتوب عن خطيئته . وقد كشف الله عن نفسه للابان[٤٣] على انه اله ابراهيم ، لاعتقاد لابان بأن لكل أمة الها خاصا (انظر ، التكوين ، ٣١ : ٢٩)[٤٤] وقد كان ابراهيم بدوره يجهل أن الله موجود في كل مكان وانه عليم بكل شيء . فعندما سمع الحكم الذي صدر ضد سكان سدوم[٤٥] توسل الى الله الا ينفذ حكمه حتى يتأكد من أن جميعهم يستحقون هذا العذاب ، وهكذا قال : (انظر ، التكوين ، ١٨ : ٢٤) (ربما) إن وجد خمسون بارا في المدينة . ولم يكشف الله له عن نفسه بطريقة أخرى ؛ اذ أنه تحدث من خلال خيال ابراهيم على النحو الآتي :«أنزل وأرى هل فعلوا طبق صراخها البالغ الي والا فاعلم»(التكوين ، ١٨ : ٢١) . أما الشهادة الالهية لابراهيم (انظر التكوين ، ١٨ : ١٩)[٤٦] فلا تدل الا على طاعته وتربيته أهل بيته على العدل والخير ، ولا تدل على أن لديه عن الله أفكارا سامية . كذلك لم يدرك موسى بما فيه الكفاية أن الله عالم بكل شيء وأن مشيئته وحدها هي الموجهة لأفعال البشر كلها . فعندما قال الله (انظر ، الخروج ، ٣٥ : ١٨)[٤٧] : ان الاسرائيليين سيطيعونه شك في الأمر وأجاب قائلا (انظر الخروج ، ٤ : ١) :«انهم لا يصدقونني ولا يسمعون لقولي»، وهكذا كشف الله له عن نفسه كأنه لا

---

(٤٢) يتبع سبينوزا نفس المنهج فهو يتظاهر بأنه يقيم نوعية النبوة، ولكنه يبين التشبيه الساذج في الكتاب، وقد كتب هذا الفصل كله بهذه الطريقة.

(٤٣) لابان Laban طبقاً لأنساب سفر التكوين هو ابن بتوئيل Bathuel وتسميه التوراة «الأرامي» (التكوين، ٢٥ : ٢٠) عاش في هاران Haran وأخورفقه Rébecca وأبو ليئة Lia وراحيل Rachel (التكوين، ١١ : ٣١) ولكنه خدع يعقوب وكذب عليه (التكوين ٢٩ : ٢٣) ويعتبر العهد الذي عقده مع يعقوب من أوائل العهود المعقودة بين الاسرائيليين والآرميين (التكوين ٣١ : ٤٣ - ٥٤).

(٤٤) (التكوين، ٣١ : ٢٩) ان في طاقة يدي ان أصنع بكم سوءاً لولا ان اله أبيكم قد كلمني البارحة قائلاً: اياك أن تكلم يعقوب بخير أو شر.

(٤٥) أنظر الهامش ٢٨ من الفصل الأول.

(٤٦) (التكوين، ١٨ : ١٩) وقد علمت انه سيوصي بنيه وأهله من بعده بأن يحفظوا طريق الرب ليعملوا بالبر والعدل حتى ينجز الرب لابراهيم ما وعده به.

(٤٧) (الخروج، ٣ : ١٨) فيسمعون لقولك وتدخل أنت وشيوخ بني اسرائيل على ملك مصر وتقولون له: قد وافانا الرب اله العبرانيين فنسير الآن مسيرة ثلاثة أيام في البرية ونذبح للرب الهنا.

يكترث بشيء ويمهل أفعال البشر المستقبلة . والواقع أن الله أعطاه آيتين قائلا (الخروج ، ٤ : ٨) :**«فان لم يصدقوك ولم يسمعوا لصوت الآية الأولى يصدقون صوت الآية الأخرى ، وان لم يصدقوا هاتين الآيتين ولم يسمعوا لقولك فخذ من ماء النهر»**. . . الخ . . ومن المؤكد أننا اذا أردنا أن نفسر عبارات موسى دون فكرة مسبقة لا يتضح لنا تماما أنه يتصور الله موجودا على الدوام في الماضي والحاضر والمستقبل ؛ ولذلك يسميه يهوه وهي كلمة تدل في العبرية على أصول الزمان الثلاثة هذه[٤٨] . ولم يذكر موسى شيئا عن طبيعة الله سوى أنه رحيم لطيف . . الخ وغيور جدا ، كما يتضح في نصوص عديدة من الأسفار الخمسة . ثانيا لقد اعتقد وأعلن أن هذا الموجود مختلف عن سائر الموجودات الى حد أنه لا يمكن التعبير عنه بأية صورة أو شيء حسي ، بعيد عن الأبصار لضعف الانسان لا لتناقض تنطوي عليه مثل هذه الرؤ يا . أما فيما يتعلق بالقدرة فانه تصور الله فردا واحدا ، ويسلم موسى بوجود موجودات تحل محل الله (ويحدث ذلك بلا شك بأمر من الله وبتفويض منه) أي بموجودات أعطاها الله السلطة والحق والقدرة لارشاد الأمم ولحمايتها والمحافظة عليها . ولكنه نادى بأن هذا الموجود الذي وجب على اليهود عبادته هو الاله المهيمن الأعلى . وبعبارة أخرى (أي بتعبير عبري) فهو اله الآلهة . لذلك يقول في نشيد الخروج (١٥ : ١١ : **من مثلك في الآلهة يا رب** . ويقول يثرو [٤٩] (١٨ : ١١) : **الآن علمت أن الرب عظيم فوق جميع الآلهة** . أي أنني يجب أن أسلم مع موسى بأن يهوه أكبر الآلهة جميعا ، وله قدرة لا نظير لها ، ومع ذلك فهل اعتقد موسى أن الله خلق هذه الموجودات التي تقوم مكانه ؟ يحق لنا أن نشك في ذلك لأنه ـ على ما نعلم ـ لم يقل شيئا يتعلق بخلقها ونشأتها . ثالثا ، نادى موسى بأن هذا الموجود قد أخرج هذا العالم المرئي من العماء وأقام فيه النظام (انظر ، التكوين ،

---

(٤٨) يختلف علماء اللغة العبرية في أصل كلمة يهوه Yahoveh أو Yahvah كما يقال اليوم ، فيظن البعض ومعهم سبينوزا أنها ترجع إلى صيغة فعلية مشتقة من فعل الكينونة (بمعناه الظاهري لا بمعناه الانطولوجي) وتفيد هذه الصيغة الماضي الناقص والمستقبل في آن واحد . ويرى البعض الآخر أن يهوه مشتقة أيضاً من فعل الكينونة بمعناه الانطولوجي لا بمعناه الظاهري ، وبذلك يكون معناه أنا الموجود الذي يوجد Ego sum qui sum وهو الصوت الذي سمعه موسى على جبل سيناء والذي اتخذه توما الاكويني دليلاً على أول صفات الله وهي صفة الوجود .

(٤٩) يثرو Jethro حمو موسى وكاهن مدين Madian (الخروج ٣ : ١ ، ٤ : ١٨) .

(٥٠) يحاول سبينوزا اثبات ان موسى لم تكن لديه معرفة متميزة عن الله ، بل كانت لديه قدرة فائقة على الخيال ، وبالتالي

١ : ٢)[٥١] ووضع في الطبيعة بذور الأشياء وبذلك يكون له على الأشياء جميعا حق مطلق وسيطرة كاملة . وباستعماله لهذا الحق ولهذه القدرة اصطفى الأمة العبرانية (انظر ، التثنية ، ١٠ : ١٥١٤، ٣٢: ٩٨)[٥٢] وترك الأمم الأخرى وسائر أقطار الأرض في رعاية الآلهة الأخرى التي حل محلها ، ومن هنا سمي باله اسرائيل واله أورشليم (انظر أخبار الأيام الثاني (٣٢ : ١٩ : ٥٣) بينما سميت سائر الألهة آلهة الأمم الأخرى . ولهذا السبب ذاته اعتقد اليهود أن هذا الأقليم الذي اختاره الله يحتاج الى عبادة خاصة مختلفة عن عبادة الأقطار الأخرى ، بل إنه لا يمكنه تحمل عبادة الآلهة الأخرى ، الخاصة ببقية الأقاليم . وكان الاعتقاد السائد هو أن الأسود ستمزق الشعوب التي قادها ملك آشور في أراضي العبرانيين ، لأنها تجهل عبادة آلهة هذه الأرض (انظر ، الملوك الثاني ، ١٧ : ٢٥ ـ ٢٦ ، ٥٤ وما بعدها)[٥٤] . ولذلك ، طلب يعقوب من أبنائه عندما أراد الرجوع الى وطنه ، كما يرى أبو عزرا[٥٥] ، أن يستعدوا لعبادة جديدة وأن يتركوا الألهة الأجنبية أي آلهة الأرض التي كانوا عليها آنذاك (انظر ، التكوين ، ٣٥ : ٢ ـ ٣)[٥٦] . وكذلك عندما أراد داوودأن يبين

= لم يكن موسى مؤسس التوحيد الروحي ، لم يتخل سبينوزا عن منهجه المعروف وهو ذكر النصوص من التوراة لاثبات ارتباط رؤى النبوة بمزاج الأنبياء كي يخرج بفكرة أخرى أكثر أهمية وخطورة وهي ان موسى مشبه وأن يهوه اله قبيلة معينة .

(٥١) (التكوين، ١ : ٢) وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلام وروح الله يرف على وجه الماء .

(٥٢) (التثنية، ١٠ : ١٤ ـ ١٥) ١٤ ـ ان للرب الهك السماوات وسماوات السماوات والأرض وكل من فيها ١٥ ـ لكنه لزم آباءك فأحبهم واصطفى ذريتهم من بعدهم وأنتم من بين الشعوب إلى يومنا هذا .
(التثنية، ٣٢: ٨ ـ ٩) ٨ ـ حين قسم العلي الأمم وفرق بين آدم وضع تخوم الأمم على عدو انبياء اسرائيل ٩٠ ـ لأن نصيب الرب شعبه، يعقوب حل ميراثه .

(٥٣) (أخبار الأيام الثاني، ٣٢: ١٩) وتكلموا على اله أورشليم بمثل كلامهم على آلهة شعوب الأرض صنعة ايدي الناس .

(٥٤) (الملوك الثاني، ١٧ : ٢٥ ـ ٢٦) ٢٥ ـ وكأنهم في مبدأ اقامتهم هناك لم يتقوا الرب فبعث الرب عليهم أسوداً فكانت تقتل منهم . ٢٦ ـ فكلموا ملك آشور قائلين : إن الأمم الذين جلوتهم وأسكنتهم في مدن السامرة لم يعرفوا حكم اله الأرض فأرسل عليهم أسوداً فهي تقتلهم لأنهم لا يعرفون اله الأرض .

(٥٥) انظر الهامش ٢ من الفصل الأول .

(٥٦) (التكوين، ٣٥: ٢ ـ ٣) ٢ ـ فقال يعقوب لأهله وسائر من معه : أزيلوا الآلهة الغريبة التي بينكم وتطهروا وأبدلوا ثيابكم . ٣ ـ وهلموا نصعد إلى بيت ايل واصنع هناك مذبحاً لله الذي أجابني في يوم شدتي وكان معي في الطريق الذي سلكته .

لشاؤل[٥٧] أن هذا الملك أجبره على أن يعيش خارج وطنه هربا من اضطهاده له قال : إنه لستبعد من ميراث الله . وأنه أرسل لخدمة آلهة أخرى (انظر ، صموئيل الأول ، (٢ : ١٩)[٥٨] . وأخيراً اعتقد موسى أن هذا الموجود ، أي الله ، يقطن السماوات (انظر ، التثنية ، ٣٣ : ٢٧)[٥٩] ، وكانت هذه الفكرة منتشرة على أوسع نطاق بين غير اليهود[٦٠] . فاذا ما تأملنا الوحي الذي هبط على موسى نجد أنه قد تكيف حسب آرائه . وما كان يعتقد حقيقة أن طبيعة الله تخضع لهذه الشروط التي تحدثنا عنها ، أعني الرحمة واللطف . . الخ ، فقد كشف الله له عن نفسه طبقا لهذا الاعتقاد وبهذه الصفات (انظر ، الخروج ، ٣٤ : ٦ - ٧)[٦١] ويروي النص كيف ظهر الله لموسى ، وكذلك الوصايا العشر (٢ : ٤ - ٥) ، ويروى أيضا في(الاصحاح٢٣ الآية ١٨)[٦٣] أن موسى طلب من الله أن يريه نفسه ، ولكن لما كان موسى - كما قلنا - لم يكون في مخيلته أية صورة لله ، ولما كان الله - كما أثبتنا من قبل - لم يكشف عن نفسه للأنبياء الا حسب استعداد خيالهم ، لذلك لم يظهر الله لموسى في أية صورة . وأقول : ان الأمر كان على هذا النحو لأن خيال موسى كان يمنع من

---

(٥٧) انظر الهامش ٣٥ من الفصل الأول.

(٥٨) (صموئيل الأول، ٢٦ : ١٩) فليسمع الآن سيدي الملك كلام عبده: ان كان الرب قد أغراك بي فليتنسم تقدمه. وان كان بنو البشر فهم ملعونون أمام الرب، لأنهم قد نفوني اليوم من الانضمام إلى ميراث الرب قائلين: اذهب اعبد آلهة أخرى.

(٥٩) (التثنية، ٢٣ : ٢٧) ملجاك الاله الأزلي والأذرع الأبدية من تحت. طرد من وجهك العدو وقال أهلك.

(٦٠) الوثنيون ترجمة للفظ Gentils هو تحريف للصفة اللاتينية Gentilis المشتقة من لفظ Jens بمعنى أمة ويستعمل في العهد الجديد (ولا يستعمل في العهد القديم الا في سفري طوبيا والمكابين الثاني) والأمم باستثناء اليهود وثنيون، وبذلك تكون الصفة مرادفة لوثني (يوحنا، ١٢ : ٢٠، أعمال الرسل، ١٩ : ١٠)، كورنثه (١١ ١٢ : ١٣).

(٦١) (الخروج، ٣٤ : ٦ - ٧) ٦ - ومر الرب قدامه ونادى الرب الرب اله رحيم ورءوف طويل الأناة كثير المراحم والوفاء. ٧ - يحفظ الرحمة لألوف ويغفر الذنب والمعصية والخطيئة ولا يتزكى الخاطىء. يفتقد ذنوب الآباء في البنين وفي بني البنين إلى الجيل الثالث والرابع.

(٦٢) (الخروج، ٢٠ : ٤ - ٥) ٤ - لا تصنع لك منحوتاً ولا صورة شيء مما في السماء من فوق ولا مما في الأرض من أسفل ولا مما في الحياة من تحت الأرض. ٥ - لا تسجد لهن ولا تعبدهن لأني أنا الرب الهك غيور افتقد ذنوب الآباء في البنين إلى الجيل الثالث والرابع من مبغضي.

(٦٣) (الخروج، ٣٣ : ١٨) قال أرني مجدك.

حدوثه على أي نحو آخر(٦٤) . ولكن هناك أنبياء آخرين شهدوا بأنهم قد رأوا الله **حقيقة** ، مثل أشعيا وحزقيال ودانيال . . الخ . لذلك رد الله على موسى قائلا : **لن تستطيع أن ترى وجهي** . ولما كان موسى يعتقد بامكان رؤ ية الله ، أي أنه لم يـر أي تناقض بـين **طبيعة الله** وامكان رؤ يته ، والا لما طلب رؤ يته ، فقد أضاف الله قائلا : **لأنه لا يمكن لأحد أن يراني ويظل حياً** . وبذلك أعطى الله سببا متفقا مع رأي موسى ، فلم يقل : **إن هناك تناقضا ـ كما هو موجود بالفعل** ـ بين الطبيعة الالهية وامكان الرؤ ية ، بل قال : لا يمكن للانسان **أن يرى الله** بسبب ضعف الانسان . كذلك قال الله لموسى لكي يوحي اليه بأن الاسرائيليين **بعبادتهم** العجل أصبحوا مثل باقي الأمم (٣٣ : ٢ ـ ٣)(٦٥) : إنه سيرسل ملاكا ، **أي موجودا يرعى** الاسرائيليين بدلا من الموجود الأعظم ، لأن الله لا يريد أن يكون بينهم **بعد الموت** . **وعلى** هذا النحو لم يعد هناك ما يدعو موسى الى الاعتقاد بأن الله أحب **اليهود أكثر مما أحب الأمم الأخرى** التي تركها الله أيضا في رعاية موجودات أخرى ، أي في **رعاية ملائكة** . **وهذا** ما تؤكده الآية ١٦ من الاصحاح(٦٦) . وأخيرا ، فلما كان موسى يعتقد **أن الله يقطن** السماوات ، فان الله قد تكشف له هابطا من السماء على الجبل ، **وفي مقابل ذلك صعد** موسى الى أعلى الجبل ليتحدث مع الله ، وهو ما لم يكن في حاجة الى **أن يفعله لو استطاع أن يتصور الله موجودا** بنفس السهولة في كل مكان .

ومع أن الله كشف عن نفسه لموسى فان الاسرائيليين لم يعلموا عنه شيئا يذكر ، **وقد** ظهر ذلك بوضوح عندما عظموا العجل وعبدوه بعد بضعة أيام ، **معتقدين أن العجل هو هذه** الآلهة التي أخرجتهم من مصر ، ان من الواجب قطعا ألا نعتقد أن أناسا غارقين **في خرافات** المصريين ، أعني أناسا أجلافا أنهكهم شقاء العبودية ، قد عرفوا **الله معرفة صحيحة** ، **أو أن** موسى قد علمهم شيئا أكثر من قواعد السلوك في الحياة ، ولم يعلمهم **ذلك كفيلسوف** ،

---

(٦٤) يبرز سبينوزا الاختلاف بين طبائع الأنبياء، ولكنه في نفس الوقت يبين اضطراب الكتاب حول نقطة خاصة وهي ان الله موجود أو غير مرئي .

(٦٥) (الخروج،٣٣: ٢-٣) ٢ ـ وأنا أسير امامك ملاكاً واطرد الكنعانيين والحثيين والفرزيين والحوميين واليبوسيين ٣٠ ـ إلى أرض تدر لبناً وعسلاً . واما انا فلا اصعد فيها بينكم لانكم شعب قساة الرقاب لئلا أفنيكم في الطريق .

(٦٦) (الخروج، ٣٣: ١٦) فإنه بماذا يعرف اني نلت حظوة في عينيك أنا وشعبك أليس بمسيرك معنا فنمتاز أنا وشعبك من كل أمة على وجه الأرض .

بحيث يستطيعون أن يحيوا سعداء بفضل تمتعهم بالحرية الكاملة ، بل علمهم ذلك كمشرع بحيث تدفعهم طاعة أوامر الشريعة الى مثل هذه الحياة . وهكذا فان قاعدة السلوك التي تؤدي الى الحياة السعيدة ، أي الى الحياة الحقة ، والى حب الله وعبادته ـ كانت بالنسبة اليهم عبودية لا حرية حقيقية ، أي نعمة وفضلا الهيا . لقد أمرهم موسى بحب الله وبتطبيق شريعته ليتعرفوا على النعم التي وهبهم الله اياها من قبل (أي الحرية من بعد عبوديتهم في مصر .. الخ) كما هددهم بأشد العقاب إذا عصوا هذه الأوامر ووعدهم بأحسن الجزاء إذا هم أطاعوها . وهكذا علم موسى العبرانيين كما يعلم الآباء الأطفال الذين لا عقل لهم على الاطلاق . ولذلك فمن المؤكد أنهم جهلوا تماما سمو الفضيلة والسعادة الحقة[٦٧] . وقد ظن يونس[٦٨] أنه قد تنصل من حضور الله ، وهذا يدل ـ فيما يبدو ـ على أنه أعتقد أيضا أن الله قد نقل رعاية المناطق الأخرى خارج يهودا الى قوى أخرى تحل محله . ولا نرى في العهد القديم من تحدث عن الله بطريقة عقلية الا سليمان الذي استطاع بالنور الفطري أن يتفوق على عصره كله ، ولذلك رأى نفسه أسمى من الشريعة (لأن الشريعة وضعت للذين لا يتمتعون بالعقل وبتعاليم النور الفطري) ولم يعبأ بكل القوانين الخاصة بالملك ، والتي تتكون من ثلاثة مجموعات رئيسية ، الا في حالات قليلة (انظر ، التثنية ، ١٧ : ١٦ ـ ١٧)[٦٩] بل خرقها علنا ، وان كان مخطئا في ذلك ، ولم يكن سلوكه سلوك فيلسوف جدير بهذا الاسم

(٦٧) لقد جهل العبرانيون ـ قبل ظهور المسيح ـ النعيم الحقيقي. فقد أطاع أكثرهم تقوى (أكثرهم حكمة) القانون، ولكنهم لم يحبوا الله حقيقة (وما كانوا ليستطيعوا ذلك لأنهم لم يعرفوه، ولم يحبوه إلا طمعاً في ثواب جزاء لهم على طاعتهم. أي انهم كانوا كالأطفال (انظر الفصل الثالث والفصل الثاني عشر) يرغبون في الثواب و يخافون من العقاب. لذلك لم يكونوا أحراراً ولم يعطوا الخير الحقيقي وهو اطمئنان النفس بل أعطاهم الرزق المادي فحسب. ولكن لا ينبغي أن ننتهي إلى تعارض قانون المسيح وهو قانون العقل وقانون الأنبياء لأنه نفس القانون والفرق الوحيد أنه قبل ظهور المسيح كان يمكن طاعة القانون دون فهمه داخلياً.

(٦٨) يونان janas ابن امتاي Amittai نشأ في جت حافر Gat - Hafer بالقرب من الناصرة. وكان نبياً في أيام يروبعام Jerboam الثاني وأعلن قوة مملكة اسرائيل وسيادتها.

(٦٩) (التثنية، ١٧ : ١٦ ـ ٧١) ١٦ ـ لكن لا يستكثر من الخيل فلا يرد الشعب إلى مصر بسبب كثرة الخيل فقد قال لكم الرب لا تعاودوا الرجوع في هذه الطريق أيضاً ١٧ ـ ولا يستكثر من النساء لئلا يزيغ قلبه ولا يبالغ في استكثار الذهب والفضة.

لسعيه وراء اللذات . وقد نادى بأن كل الخيرات التي تجلبها الثروة هي أمور زائلة عند الفانين (انظر ، الجامعة) وأن الذهن أعظم ما لدى البشر ، وأن ضياع العقل أشد عذاب يمكن أن يصيبهم (انظر ، الأمثال ، ١٦ : ٢٢)(٧٠) . ولكن لنعد الآن الى الأنبياء لنتحدث طبقا للخطة التي وضعناها عن اختلافهم في الآراء . لقد بدت أفكار حزقيال للأحبار الذين نقلوا لنا كتب الأنبياء (أو ما بقي منها) مناقضة لأفكار موسى (انظر الرواية في رسالة السبت ، الاصحاح ٢١ ورقة ٣٣ ، ص ٢)(٧١) الى حد أنهم كانوا على استعداد لأن يقرروا استبعاد سفر حزقيال من بين الكتب المقننة ، وكادوا يستبعدونه تماما لولا أنه أتى شخص يدعى حنينيا(٧٢) في شرحه وأتم ذلك بعد عناء وجهد كبير (كما تروي رسالة السبت) ولكن كيف فسره ؟ هذا ما لا يعرفه أحد على وجه التحديد . فهل كتب شرحا ثم ضاع ، أم أنه غير كلمات حزقيال وصحح خطبه كما تراءى له (ولم تكن تنقصه الشجاعة لذلك) ؟ مهما يكن من شيء فان الاصحاح ١٨ لا يبدو متفقا مع الآية ٧ من الاصحاح ٢٤ من سفر الخروج ولا مع الآية ١٨ من الاصحاح ٣٢ من أرميا . . الخ(٧٣) . لقد اعتقد صموئيل ان الله لا يتراجع أبداً عما يقرره بعد أن يقرره بالفعل (انظر ، صموئيل الأول ، ١٥ : ٢٩)(٧٤) ، لذلك قال لشاؤول بعد أن تاب من خطيئته ، وأراد أن يعبد الله ويطلب منه النعمة ، ان الله لا يغير حكما

---

(٧٠) (الأمثال، ١٦: ٢٢) العقل ينبوع حياة لصاحبه وتأديب السفهاء السفه .

(٧١) رسالة السبت هي الرسالة الثانية عشرة من الجزء الثاني الخاص بالأعياد من المشناة Mishna .

(٧٢) لا ينبغي الخلط بين حنينيا Hananias هذا وحنينيا النبي أو حنينيا الكذاب الذي تحدث عنه سبينوزا من قبل (انظر الهامش ١٨ من هذا الفصل) يسمى التلمود حنينيا هذا حنينيا بن حزقيا Hannaniah ben Hezekiah وفي آخر الفصل العاشر يتعرض سبينوزا لهذا الموضوع من جديد ويكتب اسم من منع استبعاد سفر حزقيال من الكتاب المقدس على أنه نخونيا بن حزقيا Neghunja fisl d'Hiskia وهي كتابة خاطئة لأنه نفس الشخص .

(٧٣) (حزقيال، ١٨: ٢، ٢٥، ٢٩) ٢ ـ ما بالكم تتمثلون بهذا المثل على أرض اسرائيل قائلين أكلوا الحصرم وأسنان البنين ضرست . ٢٥ ـ فتقولون ليس طريق السيد بمستقيم . اسمعوا يا آل اسرائيل . أطريقي غير مستقيم . أليست طرقهم هي الغير المستقيمة . ٢٩ ـ فيقول آل اسرائيل ليس طريق السيد بمستقيم . أطرقي غير مستقيمة يا آل اسرائيل . . .

وواضح من هذه الآيات معارضة بني اسرائيل لأوامر الله بعكس الآيات التالية وهي : (الخروج، ٢٤ : ٧) وأخذ كتاب العهد فتلا على مسامع الشعب فقالوا : كل ما تكلم الرب به نفعله ونأتمر به .

(ارميا، ٣٢ : ١٨) أنت الصانع رحمة إلى الألوف والجاعل جزاءاً اثم الآباء في أحضان بنيهم من بعدهم الاله العظيم الجبار الذي رب الجنود اسمه .

(٧٤) (صموئيل الأول ١٥ : ٢٩) فإن بهاء اسرائيل لا يكذب ولا يندم لأنه ليس انساناً فيندم .

أصدره ضده . أما أرميا فقد أوحى اليه عكس ذلك تماما . (انظر ، ١٨ : ٨ - ١٠)[٧٥] فقد يتراجع الله عن حكمه ؛ سواء أكان هذا الحكم حسنا أم سيئا بالنسبة لأمة ما ، اذا ما تغير الناس بعد الحكم الى أحسن أو الى أسوأ . وكان يوئيل[٧٦] يعتقد أن الله يتوب عن الشر فقط (٢ : ١٣)[٧٧] . وأخيرا يظهر بوضوح تام من الاصحاح ٤ من سفر التكوين ، الآية ٧[٧٨] ان باستطاعة الانسان الا يستسلم لغواية الخطيئة ، وأن يسلك سلوكا حسنا . وقد قيل ذلك لقابيل الذي استسلم لها مع ذلك ، وهذا ما نقرؤه في الكتاب نفسه وفي تاريخ يوسف[٧٩] . وتظهر نفس هذه الفكرة بأعظم قدر من الايضاح في الاصحاح المذكور آنفا في أرميا ؛ اذ يقول : ان الله يرجع عن حكمه الذي أصدره ضد البشر أو في صالحهم اذا ما أراد

---

(٧٥) (ارميا، ١٨ : ٨ - ١٠) ٨ - فإن رجعت تلك الأمة عن شرها الذي من أجله تكلمت عليها فإني أندم على الشر الذي فكرت في صنعه بها. ٩ - وبغتة أتكلم على أمة وعلى مملكة لأبني وأغرس. ١٠ - فإن صنعت الشر في عيني ولم تسمع لصوتي فإني أندم على الخير الذي قلت اني أصنعه اليها.

(٧٦) لا نعرف كثيراً عن جوئيل Joël الا انه نبي بعد اعادة بناء الدولة بعد اسر بابل (١: ١٤، ٢: ١٧) أي في أوائل القرن الرابع قبل الميلاد نظراً للتشابه الأدبي بين السفر وسفري الأخبار وبسبب تأكيده على نوعية اليهود وتمييزهم بالشعائر.

(٧٧) (يوئيل، ٢: ١٣) ومزقوا قلوبكم لأثيابكم وتوبوا إلى الرب فإنه رؤوف رحيم طويل الأناة وكثير الرحمة ونادم على الشر.

(٧٨) (التكوين، ٤: ٧) الا انك ان أحسنت تنال وان لم تحسن فعند الباب خطيئة را بضة واليك انقياد اشواقها وأنت تسود عليها.

(٧٩) يوسف Flavius Josephe أشهر مؤرخي اليهود في القرن الأول بعد الميلاد. ولد في أورشليم سنة ٣٧ ميلادية وينحدر من سلالة الأمراء الاسمونيين Asemonéens من ناحية الأم ومن السلك الكهنوتي من ناحية الأب متى Matthias وفي سنة ٦٤ أرسل من قبل المحكمة العليا عند اليهود Sanhédrin إلى روما للدفاع عن الأحبار الذين سجنوا بأمر من المفوض الروماني فيلكس Félix، ونجح في مهمته ونال الحظوة عند بوبيوس Popée وعندما رجع إلى وطنه وجده في ثورة فأراد ارجاع مواطنيه عنها، ولكنه انتهى بالمشاركة فيها وأصبح أحد قادتها ولكنه كان معتدلاً. وكلف بالدفاع عن يوتاباتا Jotapata ضد فسباسيان Vespasien . ولكن بعد هزيمته تصالح مع القائد الروماني وتنبأ بالامبراطورية له ولابنه تيتوس Titus . وبعد ان أفرج عنه سنة ٧٠ صحب تيتوس إلى اورشليم ثم عاد إلى روما معه وأضاف إلى اسمه فلافيوس Flavius باعتباره عبداً حرره سيده فسباسيان وعاش في روما ومات فيها سنة ٩٨. وفي روما ألف «حروب اليهود» في سبعة أجزاء بالآرامية ثم ترجمت الى اليونانية. كما ألف «تاريخ اليهود القديم» في عشرين جزءاً منذ الخليقة حتى سنة ٦٦ مع تذييل في جزئين رداً على اليونان الذين اعتبروا كتابه السابق مجموعة من الأساطير. ولمؤلفاته قيمة تاريخية كبيرة رغم تحيزه لليهود وكان شاهد عيان لكثير من الوقائع التي يذكرها، ولكنه كان معتدلاً ومحايدا بالنسبة للديانة اليهودية، وحاول في بعض الأخبار تكييفها حسب عقلية الرومان.

البشر تغيير سلوكهم وطريقتهم في الحياة . وعلى العكس ، دعا بولس صراحة الى الاعتقاد بأن البشر لا قدرة لهم على مقاومة غواية الجسد الا برسالة فريدة بفضل من الله . أنظر رسالته الى أهل رومية ، الاصحاح ٩ ابتداء من الآية ١٠ وما بعدها ، ولاحظ أنه في الاصحاح ٣ الآية ٥ وفي الاصحاح ٦ الآية ١٩[٨٠] ، حيث ينسب الى الله صفة العدل ، يستغفر لأنه تحدث كما يتحدث البشر نظرا لضعف الجسد .

هذا يكفي لاثبات ما أردنا البرهنة عليه وهو أن الوحي الذي أرسله الله كان يتغير وفقا لفهم الأنبياء وآرائهم[٨١] ، وأن الأنبياء كان يمكن أن يجهلوا ، بل وجهلوا بالفعل ، تلك الموضوعات النظرية الخالصة التي لا تتعلق بالاحسان وبالحياة العملية ، وأخيرا إن آراء الأنبياء كانت متعارضة فيما بينها . لذلك ، فلا جدوى على الاطلاق من أن نلتمس لديهم معرفة بالأشياء الطبيعية والروحية . والنتيجة التي ننتهي اليها اذن ، هي أننا لسنا ملزمين بالايمان بالأنبياء الا فيما يتعلق بغاية الوحي وجوهره . أما فيما عدا ذلك فيستطيع كل فرد أن يؤمن بما يشاء بحرية تامة . مثال ذلك أن وحي قابيل لا يعلمنا سوى أن الله قد حذره وطلب منه أن يعيش حياة أفضل ، وهذا وحده هو هدف الوحي وجوهره ، وليس تعليم حرية الارادة أو أية نظرية فلسفية . ومع أن حرية الارادة متضمنة بوضوح تام في هذا التبكيت وفي طريقة التصريح به ، فانه يجوز لنا أن نصدر حكما مخالفا لأن هذه الكلمات وهذه الطريقة في التعبير قد تكيفت حسب فهم قابيل وحده[٨٢] . وكذلك لا يعلمنا وحي ميخا الا أن الله أوحى اليه بالنهاية الحقيقية لمعركة أحآب ضد آرام ، ومن ثم ، كان هذا وحده هو ما يجب أن نؤمن به . ولا تهمنا مطلقا أية زيادة على ذلك فيما يتعلق بروح الله الحقيقية أو الباطلة أو جيش السماء

---

(٨٠) (رومية، ٩: ١٠ - ١٢) ١٠ - وليس ذلك فقط بل رفقة أيضاً. كذلك وقد حبلت من اسحق أبينا عبرة واحدة ١١ - فإنه من قبل ان يولد الولدان ويعملا خيراً أو شراً لكي يثبت قصد الله بحسب الاختيار. ١٢ - لا من قبل الأعمال بل من قبل الذي يدعو.

(رومية، ٣: ٥) ولكن ان كان اثمنا يثبت بر الله فماذا نقول: أليس الله المنزل الغضب ظالماً، إنما أتكلم بحسب البشرية.

(رومية، ٦: ١٩) أقول كلاماً بشرياً من أجل ضعف أجسادكم. انكم كما جعلتم اعضاءكم عبيداً للنجاسة والاثم للاثم، كذلك الآن اجعلوا اعضاءكم عبيداً لله للقداسة.

(٨١) يظهر هنا أيضاً منهج سبينوزا فهو يذكر نصوصاً عديدة متناقضة ويستنتج منها تكيف الوحي حسب آراء الأنبياء، ولكنه يرمي في نهاية المطاف إلى اثبات ان الوحي والنبوات تتكون من خلق الخيال الذاتي.

الذي يعسكر على جانبي الله ، وكذلك باقي ملابسات الوحي . وعلى ذلك ، فليحكم كل انسان على هذه الامور بما يتفق مع عقله . وفيها يتعلق بالحجج التي يبرهن بها الله لأيوب على أن كل شيء واقع تحت قدرته ـ لو كان هذا الوحي قد بلغ الى أيوب حقيقة وكان كاتبه قد أراد أن يروي قصة دون أن يعبر عن أفكاره بالصور[٨٣] (كما يعتقد البعض) ـ ينبغي أن نقول ما يأتي : أن هذه الحجج قد وضعت على مستوى فهم أيوب لاقناعه هو وليست حججا عامة لإقناع جميع الناس. ونقول نفس الشيء عن الأسباب التي لجأ إليها المسيح لإقناع الفريسيين بعصيلنهم وبجهلهم ولدعوة تلاميذه للحياة الحقة ، فقد كيّف أسبابه طبقا لأراء كل فرد ومبادئه . فعندما يقول مثلا للفريسيين (انظر ، متى ، ١٢ : ٢٦) : فان كان الشيطان يخرج الشيطان فقد انقسم على نفسه فكيف تثبت مملكته؟ لم يكن يريد إلا اقناعهم بمبادئهم الخاصة؛ ولم يكن هدفه هو أن يعرفهم أن هناك شياطين ومملكة للشياطين. كذلك عندما يقول لتلامذته(متى، ١٨ : ١٠): واحذروا أن تحتقروا أحد هؤلاء الصغار فاني أقول لكم أن ملائكتهم في السماوات . . الخ ، كان كل ما أراد أن يقوله هو انه لا ينبغي أن يكونوا مغرورين أو أن يحتقروا أحدا ؛ ولم يكن هدفه هو أن يعلمهم شيئا مما يتضمنه اسلوبه الذي اتبعه ليحسن اقناع تلامذته . وهذا بعينه هو ما ينبغي أن يقال بشأن أساليب الحواريين والأيات التي استعملوها ، وهو موضوع لا نجد فائدة هنا من اطالة الحديث فيه ، ذلك لأنني سأحيد عن الايجاز الذي أحاول أن ألتزم به اذا كان علي أن أحصي جميع نصوص الكتاب التي كتبت لانسان واحد أي التي تكيفت حسب فهم شخص معين وبالتالي لا يمكنني تقديمها على أنها تعاليم الهية[٨٤] دون أن يكون في ذلك خسارة كبيرة للفلسفة . يكفي اذن عرضي لبعض النقاط القليلة ذات الأهمية العامة ، ويمكن للقارىء الفاحص أن يختبر بقية النصوص بنفسه . ومع ذلك ، فعلى الرغم من أن هذه الملاحظات التي ذكرناها من قبل في موضوع الأنبياء والنبوة هي وحدها التي تؤدي مباشرة الى الغاية التي أرمي اليها ، وهي التمييز بين

(٨٢) Ethique, I, prop. 32 II, prop. 48

(٨٣) يحاول سبينوزا ان يعطي تفسيراً خاصاً لسفر أيوب ويعتبره مثلاً parabole أو تعليماً enseignement وليس وحياً. وبالتالي ليس هناك ما يمنع أن تكون باقي الأسفار كذلك.

(٨٤) قال سبينوزا قبل ذلك أنه يجب تفسير الكتاب تفسيراً حرفياً، حتى ولو يريد انقاذ اتساق الكتاب مع نفسه بهذه النظرية في تكيف النبوة حسب خيال كل نبي وهذه النظرية في الحقيقة تقضي على ما بقي من سلطة الكتاب.

الفلسفةواللاهوت ، فاني ، نظرا الى انسياقي الى الحديث عن هذا الموضوع بوجه عام ، أرى من المفيد أن أبحث أيضا فيما اذا كانت هبة النبوة خاصة بالعبرانيين وحدهم أو أنها عامة لكل الأمم ، ثم أبحث بعد ذلك فيما يجب أن نعتقده بشأن رسالة العبرانيين ، وهذا هو موضوع الفصل القادم .

الفصل الثالث

رسالة العبرانيين وهل كانت هبة النبوة وقفاً عليهم ؟

ان سعادة الفرد ونعيمه الحقيقي لا يكونان الا في تمتعه بالخير ، لا في فخره بأنه وحده الذي يتمتع به مع استبعاد الآخرين . ومن يظن أنه حصل على سعادة أكبر لأنه وحده في حالة طيبة على حين أن الآخرين ليسوا كذلك ، أو لأنه يتمتع بسعادة أكبر لكونه أسعد حظا من الآخرين ـ مثل هذا الشخص يجهل السعادة والنعيم الحقيقي . فالفرح الذي يشعر به المرء نتيجة لاعتقاده أنه أسمى من الآخرين ، ان لم يكن شعوراً طفوليا ، فانه لا ينشأ الا من الحسد أو من القلب الحاقد . مثال على ذلك أن الهناء الحقيقي وسعادة الانسان لا يكونان الا في الحكمة وحدها ومعرفة ما هو حق ، وليس على الاطلاق في أن يكون أحكم من الآخرين أو في أن يكون الآخرون محرومين من الحكمة ، لأن ذلك لن يزيد أبدا من حكمته الخالصة أي من هنائه الحقيقي . فمن يفرح لذلك يفرح لشقاء الآخرين ويكون حسودا شريرا لا يعلم الحكمة الحقيقية أو طمأنينة الحياة الحقة . وعلى ذلك ، فعندما يقول الكتاب ، لحث العبرانيين على طاعة الشريعة : أن الله قد اصطفاهم من بين سائر الأمم (التثنية ، ١٠ : ١٥)[١] ، وأنه قريب منهم ، بعيد عن الآخرين (التثنية ، ٤ : ٤ ، ٧)[٢] ، وأنه وضع شرائع عادلة لهم وحدهم (نفس السفر ، ٤ : ٨)[٣] ، وأنه أعطاهم وحدهم شرف

---

(١) (التثنية ، ١٠ : ١٥) لكنه لزم آباءك فأحبهم واصطفى ذريتهم من بعدهم وأنتم من بين الشعوب إلى يومنا هذا.

(٢) (التثنية ٤ : ٤ ، ٧) ٤ ـ وأما أنتم المستعصمون بالرب الهكم فكلكم أحياء اليوم ٧ ـ لأنه أمة كبيرة لها آلهة قريبة منها كالرب الهنا في كل ما ندعوه.

(٣) (التثنية ، ٤ : ٨) وأية أمة كبيرة لها رسوم وأحكام عادلة كجميع هذه التوراة التي أنا أتلوها عليكم اليوم.

معرفته (نفس السفر ، ٤ : ٣٢)[٤] ، فانه انما يتحدث على مستوى فهم العبرانيين الذين لم يكونوا يعرفون السعادة الحقيقية ، كما ذكرنا في الفصل السابق ، وكما يشهد موسى نفسه (التثنية ، ٩ : ٦ ـ ٧)[٥] ، وما كانوا ليحصلوا على سعادة أقل لو أن الله دعا الناس جميعا للخلاص ، وما كان الله أقل رعاية لهم لو أنه أعطى الآخرين عونا مماثلا ، وما كانت الشرائع أقل عدالة ، أو كان العبرانيون أقل حكمة ، لو أن الشرائع وضعت للجميع ، وما كانت المعجزات أقل اظهارا لقدرة الله لو أنها أظهرت لأمم أخرى . وأخيرا ، ما كان التزام العبرانيين بعبادة الله يبدو أقل لو أن الله أعطى كل هذه الهبات جميع الناس على السواء . أما فيما يتعلق بما قاله الله لسليمان (أنظر ، الملوك الأول ، ٣ : ١٢)[٦] ، من أنه لن يظهر انسان بعده يساويه حكمة ، فان هذا القول لا يتعدى أن يكون مجرد طريقة في الكلام تدل على حكمته العالية . ومهما يكن من شيء ، فانه لا ينبغي الاعتقاد بأن الله وعد سليمان ـ لكي يزيد من سعادته ـ بالا يعطي انسانا غيره من الحكمة بقدر ما أعطاه ، لأن ذلك لن يزيد من ذهن سليمان شيئا . وما كان هذا الملك الفطن ليقلل من ثنائه على الله لنعمه الكثيرة عليه ، حتى لو أن الله أنبأه بأنه سيعطي الجميع حكمة مماثلة .

وبالرغم من قولنا بأن موسى قد تحدث بلغة على مستوى فهم العبرانيين في النصوص التي ذكرناها آنفا من الأسفار الخمسة ، فاننا لا ننكر أن الله قد وضع لهم وحدهم الشرائع الموجودة في هذه الأسفار الخمسة ، وأنه خاطبهم وحدهم ، وأنهم وحدهم رأوا من الأشياء التي تبعث على الدهشة ما لم تره أية أمة أخرى ، بل ان ما نذهب اليه هو ان موسى أراد بهذه اللغة ، واستخدام هذه الأساليب أن يعلم العبرانيين عبادة الله وأن يربطهم به بطريقة تناسب روحهم الساذجة . كذلك فاننا سنذهب الى أن نبرهن على أن العبرانيين لم يتميزوا عن سائر

---

(٤) (التثنية، ٤ : ٣٢) والآن فسل لمن الأيام الأول التي سلفت من قبلك منذ يوم خلق الرب الانسان على الأرض من أقصى السماء إلى أقصاها، هل كان قط مثل هذا الأمر العظيم أو هل سمع بمثله؟

(٥) (التثنية، ٩: ٦ ـ ٧) ٦ ـ فاعلم أنه ليس لأجل برك أعطاك الرب الهك هذه الأرض الصالحة لتملكها لأنك شعب قاسي الرقاب. ٧ ـ اذكر، لا تنس اسخاطك للرب الهك في البرية فإنكم منذ يوم خروجكم من أرض مصر حتى جئتم هذا المكان لم تزالوا تعصون الرب.

(٦) (الملوك الأول، ٣: ١٢) فهانذا قد فعلت بحسب كلامك. هانذا قد اعطيتك قلباً حكيماً فهماً، حتى انه لم يكن قبلك مثلك ولا يقوم بعدك نظيرك.

الأمم بالعلم أو التقوى ، بل تميزوا بشيء آخر ، أو أن العبرانيين ، (اذا شئنا أن نتحدث بلغة على مستوى فهمهم كما يتحدث الكتاب) ، بالرغم من التحذيرات المستمرة التي وجهت اليهم ، لم يكونوا أصفياء الله في الحياة الحقة أو في الأنظار السامية ، بل في شيء آخر مختلف كل الاختلاف ، وسأحاول أن أبينه متبعا ترتيبا منظما[٧] .

ولكن قبل أن اشرع في ذلك أريد أن أشرح في كلمات قليلة المعنى الذي سوف استخدمه فيما يلي للتعبيرات الآتية : حكم الله ، عون الله الخارجي والداخلي ، اختيار الله ، وأخيرا الحظ . فأنا أعني بالحكم الالهي[٨] نظام الطبيعة الثابت الذي لا يتغير ، أو بعبارة أخرى تسلسل الأشياء الطبيعية . وقد بينا من قبل ، وأثبتنا في موضع آخر[٩] ، أن قوانين الطبيعة الشاملة التي يحدث كل شيء ويتحدد طبقا لها ليست سوى أوامر الله الأزلية التي تنطوي على حقيقة وضرورة أزلية[١٠] . واذن فلو قلنا إن كل شيء يحدث طبقا لقوانين الطبيعة أو ينتظم بحكم الله أو بأمره فاننا نقول نفس الشيء ، ثانيا ، لما كانت قوة جميع الأشياء الطبيعية هي في ذاتها قدرة الله نفسه التي يحدث بها كل شيء ويتحدد ، فيترتب على ذلك أن كل ما يستعين به الانسان ـ وهو نفسه جزء من الطبيعة ـ في عمله للمحافظة على وجوده ، وكل ما تقدمه الطبيعة له دون أن تتطلب منه جهدا ـ قد قدمته له في الحقيقة القدرة

---

(٧) يبرهن سبينوزا هنا معتمداً على الحجج العقلية والنقلية على ان اليهود ليسوا شعب الله المختار كما يظنون عادة وبالتالي ينكر العهد والوحي الباطني الخاص بهم أي أنه ينكر أساس العهد القديم كما يفهمه المؤمن العادي. ويقوم سبينوزا بذلك بجرأة تامة وبوضوح وصراحة دون أن يستعمل منهجه السابق في النبوة وهو اثبات تكيف الوحي مع مزاج النبي وآرائه الشخصية وخياله وبالتالي يكون مجرد عرافات وكهانات ورؤى. ويشمل نقد سبينوزا المسيحيين كذلك خاصة الكاثوليك منهم الذين ورثوا هذه الفكرة من اليهود، وبالتالي يشمل كل نظرية عنصرية تريد تفضيل شعب معين على باقي الشعوب.

(٨) يعود سبينوزا في الفصل السادس عشر إلى هذا الموضوع في حديثه عن الحكومة الالهية وجهل الإنسان بقوانين الطبيعة وبنظامها ووحدتها، فما يبدو شراً لا يكون كذلك الا من وجهة نظر الانسان ودون أن يؤمن سبينوزا بالغائية (بالرغم من استعماله للفظي اتجاه Diretio ونظام Ordo) يبدو أنه يقترب من ليبنتز Leibnitz لأن الخير والشر عند كليهما نسيان. فالعالم موجود وليس هناك عالم آخر ممكن سواه.

(٩) يرى سيزيه Saiset أن سبينوزا يشير هنا إلى كتاب «الأخلاق» (Ethique, I, prop. 16, 17, 29) ولكن أبون Appuhn يرى ان الاشارة هنا إلى «رسالة قصيرة» أو إلى «أفكار ميتافيزيقية» (Liv. II, Ch. IX).

(١٠) Ethique, I, prop. 33 et schol. I et 2.

الالهية وحدها من حيث هي فاعلة من خلال طبيعة الانسان نفسها ، أو من خلال أشياء خارجة عن طبيعة الانسان ذاتها[١١] . واذن يمكننا أن نسمي كل ما تستطيع الطبيعة الانسانية أن تنتجه بقدرتها الخاصة للمحافظة على وجودها عون الله الداخلي[١٢] . ونسمي كل ما تنتجه قوة الأشياء الخارجية مما فيه منفعة هذه الطبيعة الانسانية بالعون الخارجي . ومن هذا يبدو لنا بوضوح ماذا نقصد باختيار الله . فلما كان من المحال الا يسلك أحد سلوكا الا طبقا لنظام الطبيعة المحدد من قبل ، أي طبقا لحكم الله وأمره الأزلي ، فانه يترتب على ذلك أن أحداً لا يختار أسلوب حياته أو يفعل شيئا الا برسالة خاصة من الله الذي اختار هذا الفرد وفضله على الأخرين ليقوم بهذا العمل أو ليحيا وفقا لهذا الاسلوب . وأخيرا ، أقصد بالحظ حكم الله من حيث سيطرته على أمور البشر عن طريق العلل الخارجية التي لا يمكن توقعها . وبعد أن وضعت هذه التعريفات فلنعد الى موضوعنا ، ولنبحث في السبب الذي سميت من أجله الأمة العبرانية أمة مختارة ومفضلة على سائر الأمم . ولكي أبرهن على ذلك سأسير بالترتيب الآتي :

ان كل ما يمكن أن يكون موضوعا لرغبة صادقة منا يرتد الى واحد من الموضوعات الرئيسية الثلاثة : معرفة الأشياء بعللها الأولى ، والسيطرة على انفعالاتنا أي الحصول على الفضيلة ، وأخيرا ، العيش في سلام مع جسم سليم . وتوجد الوسائل التي تستخدم مباشرة في الحصول على الموضوعين الأولين ـ والتي يمكن اعتبارها عللا قريبة وفاعلة لهما ـ في الطبيعة الانسانية نفسها ، لذلك ، كان علينا أن نسلم دون أدنى تحفظ بأن هاتين الهبتين لا تخصان أمة دون أمة ، بل كانتا على الدوام شائعتين لدى الجنس البشري كله . ومن يرى خلاف ذلك يفترض أن الطبيعة قد خلقت سلفا أنواعا عديدة من الجنس البشري . أما الوسائل التي يتبعها الانسان ليعيش في أمان وليحافظ على جسده ، فانها توجد أساسا في الأشياء الخارجية ، لذلك نسميها هبات الحظ لأنها تعتمد الى حد كبير على مسار العلل الخارجية ، وهو المسار الذي لا نعلمه ، بحيث يكون الأبله سعيدا أو شقيا في هذا الصدد كالحكيم . ومع ذلك ، فلكي يعيش الانسان في أمان ، ولكي يتجنب هجمات البشر والوحوش على السواء ، فان

---

(١١) Ethique, II, prop. 6, 48, 49 et schol.

(١٢) Ethique, III prop. 7, 8, 9 et schol. Pensées métaphysiques, II, Ch. VI et XI.

حكم الحياة البشرية واليقظة يفيدانه فائدة جمة . وقد أثبت العقل والتجربة أن أيقن الوسائل لذلك هو تكوين مجتمع يقوم على القوانين السليمة ، وشغل منطقة معينة من العالم ، واتحاد قوى الجميع في نفس الكيان الاجتماعي . على أنه لابد ، من أجل تكوين مجتمع والمحافظة عليه ، من اكتساب تركيب خاص ، ومن يقظة غير عادية . وعلى ذلك ، فان المجتمع الذي يرسي دعائمه ويحكمه أناس على قدر كبير من الدراية واليقظة يكون أكثر أمانا واستقرارا وأقل خضوعا للحظ ، أما المجتمع الذي يتكون من أناس أجلاف فانه يكون أكثر اعتمادا على الحظ واقل استقرارا . فاذا كان قد بقي مدة طويلة مع وجود ما فيه ، فان هذا يرجع الى حكم مجتمع آخر له ، لا الى حكمه الخاص . واذا خرج سالما من المخاطر الكبيرة وازدهرت أحواله فانه لا يستطيع الا أن يقدر حكم الله وأن يعظمه (بقدر ما يفعل الله بوساطة علل خارجية مجهولة لا بوساطة الطبيعة والفكر البشريين) لأنه نال كل شيء على غير انتظار ودون تدبير سابق وهو ما يمكن اعتباره أمرا معجزا[١٣] .

في هذا وحده اذن تتميز الأمم فيما بينها ، أعني من حيث النظام الاجتماعي والقوانين التي تحكمها وتنظم حياتها . وقد اختار الله الأمة العبرية وفضلها على سائر الأمم ، لا بالنسبة الى حكمتها أو طمأنينة نفسها ، بل بالنسبة الى النظام الاجتماعي والى الحظ الذي جلب لها امبراطورية (دولة) وحفظها لها سنين طويلة[١٤] . ويدل الكتاب على ذلك بدرجة كبيرة من

(١٣) يخصص سبينوزا الفصل الخامس «للمعجزات» ويحتفظ باللفظ التقليدي ، ولكنه يفرغه من مضمونه وبالتالي يستعمل سبينوزا أسلوب السخرية من معارضيه الذي ظهر بعد ذلك عند فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر خاصة عند فولتير.

(١٤) لقد تم اختيار اليهود لسبب واحد فقط وهو ما يتمتعون به من ميزات مادية، وبالتالي يعارض سبينوزا موسى بن ميمون والشراح اليهود والمسيحيين للتوراة. يرى سبينوزا ان اليهود ليسوا أحراراً، فالقوانين الطبيعية تساعد على ازدهار الدولة، ولكنها لا تساعد على التحرر لأنها لم تفهم بعد كما كان الحال قبل ظهور المسيح. والطفل الحكيم الذي رباه والداه تربية حسنة لا يكون بالضرورة عبداً (أنظر الفصل السادس عشر) لأن ما ينبغي عليه فعله مفيد له ويرعى مصلحته، ولكنه يظل بعيداً عن الحرية الداخلية وتكون المحافظة على الذات التي تقوم بهاالتربية مقدمة للحرية الحقيقية، وبالتالي فقد مهدت شريعة موسى للتحرر الباطني بعد فهم مضمونها وبهذا المعنى مهد موسى للمسيح، ومهد القانون للفلسفة الحقة ويكون الوحي اليهودي في الحقيقة مقدمة للوحي المسيحي. لم تكن للمميزات المادية لدى اليهود أهمية روحية تذكر، وهذا ما يذكره لسنج Lessing بعد ذلك في «تربية الجنس البشري» Erziehung des Menschengeschlechts مع تقديه لمفهوم «التقدم المستمر» الذي هو أقرب للعناية الالهية.

الوضوح . فلو أننا تصفحناه ، حتى بطريقة عارضة ، لرأينا بوضوح أنه اذا كان العبرانيون قد تميزوا بشيء ما عن الأمم الأخرى ، فانهم قد تميزوا بازدهار أحوالهم فيما يتعلق بالأمن في الحياة ، وربما حصلوا عليه من سعادة في التغلب على المخاطر الكبرى(١٥) . وقد تم لهم كل هذا بعون الله الخارجي فحسب . وفيما عدا ذلك كانوا على قدم المساواة مع باقي الأمم ، فالله يرعى الجميع على السواء . أما فيما يتعلق بالحكمة ، فمن الثابت (وقد بينا ذلك في الفصل السابق) أنه كانت لديهم معتقدات فجة الى حد بعيد عن الله والطبيعة ، لذلك لم يخترهم الله ولم يفضلهم على الآخرين لهذا السبب ، ولا من أجل الفضيلة والحياة الحقة ، فقد كانوا من هذه الناحية على قدم المساواة مع باقي الأمم ، ولم يقع الاختيار الا على قليل منها . وعلى ذلك فقد تم اختيارهم وأعطوا رسالة من أجل الازدهار الدنيوي لدولتهم ومن أجل مزاياهم المادية . كذلك فاننا نعتقد أن الله لم يعد البطارقة* أو خلفاءهم بأي شيء ما عدا ذلك ، بل ان الشريعة لم تعد العبرانيين بشيء مقابل طاعتهم الا باستمرار دولتهم الذي يسعدون بها وبنعم الدنيا ، وفي مقابل ذلك فانها أنذرتهم بسقوط الدولة وبأفدح المصائب لو أنهم عصوا الميثاق ونقضوه . ولا عجب في ذلك ، فغاية كل مجتمع وكل دولة (كما يتضح مما قلناه ، وكما سنسهب في بيانه فيما بعد) هي العيش في أمن والحصول على مزايا معينة . الا أن الدولة لا يمكن أن تبقى الا بالقوانين التي يلتزم بها كل فرد . ولو أراد جميع أعضاء المجتمع الواحد الغاء القوانين فانهم بذلك انما يقضون على المجتمع وعلى الدولة معا . وعلى ذلك فان أية وعود لم تعط لمجتمع العبرانيين ، مقابل المراعاة الدائمة للقوانين ، سوى الأمن* في الحياة

(١٥) يسخر سبينوزا ويقول: من لا يعرف حروب العهد القديم وكوارثه؟ وبالتالي ودون أن يقول يجعلنا سبينوزا نفهم أنه لا يحق لأي شعب أن يدّعي أنه الشعب المختار. وكيف يكون اليهود شعب الله المختار وتاريخهم هو: الأسر في مصر، خضوعهم المتواصل للفلسطينيين، سنوات المجاعة، تاريخ سدوم وعمورة.. الخ ربما لا يكون العهد القديم تاريخ الشعب المختار بل تاريخ العصيان المستمر خاصة وان كثيراً من الأنبياء يبدأون نبواتهم بالويل والثبور لبني اسرائيل.

(*) يروي في الاصحاح ١٥ من سفر التكوين ان الله وعد ابراهيم بأنه سيحميه وسيجزيه خير الجزاء. ويجيب ابراهيم على ذلك بأنه لا ذرية له وانه طاعن في السن ولذلك لا ينتظر شيئاً ذا أهمية «(التكوين، ١٥ : ٢ - ٣) ٢ - فقال ابرام اللهم يا رب ما تعطيني وأنا منصرف عقيم ٣٠٠٠ - وقال ابرام: انك لم ترزقني عقباً (الآية من ذكر المترجم)».

(*) لا يكفي للحصول على الحياة الأزلية تطبيق وصايا العهد القديم، وهذا واضح عند مرقص (١٠ : ٢١)، (مرقص، ١٠ : ٢١) فنظر اليه يسوع وأحبه وقال له: واحدة تنقصك اذهب وبع كل مالك واعطه للمساكين فيكون لك كنز في السماء وتعال اتبعني. (الآية من ذكر المترجم)».

والنعم المادية . وعلى العكس من ذلك فلم يتنبأ لهم بعذاب أكيد مقابل عصيانهم سوى انهيار الدولة وما ينتج عن ذلك عادة من الشرور ، وكذلك بعض المصائب التي تحل بهم خاصة ، وذلك نتيجة لانهيار دولتهم . ولسنا في حاجة هنا الى الافاضة في هذا الموضوع ، وانما أود فقط أن أضيف أن قوانين العهد القديم قد أوحيت لليهود ووضعت لهم وحدهم ، اذ أنه لما كان الله قد اختارهم لا لشيء الا ليكونوا مجتمعا لهم ، وليقيموا دولة خاصة بهم ، فقد كان من الضروري أن تكون لهم قوانين خاصة . ولكن ، هل وضع الله أيضا لسائر الأمم قوانين خاصة وهل أوحى بتعاليمه الى المشرعين على طريقة النبوة أي من خلال الصفات التي تعوّد الأنبياء اعطاءها اياه بخيالهم ؟ هذه المسألة لم تتضح بما فيه الكفاية بعد . ولكننا على الأقل نرى في الكتاب أن أمما أخرى قد كونت لها امبراطورية وقوانين خاصة بحكم الله الخارجي . وسأذكر نصين فقط لاثبات ذلك . يروى في سفر التكوين (١٤ : ١٨ - ٢٠)(١٦) أن ملكيصادق(١٧) كان ملكا على أورشليم وحبر (كاهن) الله تعالى ، وأنه بارك ابراهيم طبقا لقانون الحبر (انظر ، العدد ، ٦ : ٢٣)(١٨) ، وأن ابراهيم خليل الله أعطى حبر الله عشر غنيمته ، ويبين ذلك بوضوح كاف أن الله قبل أن يؤسس الأمة الاسرائيلية نصب ملوكا وأحبارا في أورشليم ، ووضع لهم شعائر وقوانين . ولا أستطيع أن أجزم - كما قلت من قبل - ان كان الله قد فعل ذلك بطريق النبوة . ولكني على الأقل مقتنع تماما بأن ابراهيم في أثناء اقامته هناك قد عاش متدينا طبقا لهذه القوانين . والحقيقة أن الله لم يعط ابراهيم أية شعائر خاصة به ، ومع ذلك جاء في الكتاب (التكوين ، ٢٦ : ٥)(١٩) أن ابراهيم قد عبد الله وعمل بوصاياه ونظمه وقوانينه ، ولا شك أن المقصود هو أن هذه الشعائر كانت النظم

---

(١٦) (التكوين، ١٤ : ١٨ - ٢٠) ١٨ - وأخرج ملكيصادق ملك شالم خبزا وخمرا لأنه كان كاهنا لله العلي. ١٩ - وباركه وقال مبارك ابرام من الله العلي مالك السماوات والارض ٢٠ - وتبارك الله العلي الذي دفع أعداءك الى يدك وأعطاه العشر من كل شيء .

(١٧) ملكيصادق Melchisédec اسم كنعاني يشير إلى ملك شالم Salem وكاهن العلي (El - Gylon) وفي رواية تخليص ابراهيم للوط يحضر ملكيصادق الخبز والخمر كتقدمة لله ويلقي مباركة فيعطيه ابراهيم عشر الغنيمة (التكوين، ١٤ : ١٧ - ٢٠).

(١٨) (العدد، ٦ : ٢٣) مر هارون وبنيه وقال لهم : كذا تباركون بني اسرائيل وتقولون لهم . . الخ .

(١٩) (التكوين، ٢٦ : ٥) من أجل ان ابراهيم سمع قولي وحفظ أوامري ووصاياي ورسومي وشرائعي .

والوصايا والقوانين التي وضعها الملك ملكيصادق . ويعاتب ملاخي (١ : ١٠ - ١١) اليهود قائلا : من فيكم يغلق الأبواب (أبواب المعبد) أو يوقد نار مذبحي مجانا لأني لا مسرة لي بكم ولا أرضى تقدمة من أيديكم . لأنه من مشرق الشمس الى مغربها أسمي عظيم في الأمم ، قال رب الجنود . ولما كان من غير الممكن فهم هذه الكلمات الا في الزمن الحاضر ، وهو الزمن الوحيد المعقول ،وإلا حرفنا الكلام عن مواضعه ، فانها تدل بوضوح تام على أن اليهود لم يكونوا في هذا الوقت أحباء الله أكثر من باقي الأمم ، بل إن الله كان يكشف عن نفسه بالمعجزات لباقي الشعوب أكثر مما يفعل لليهود الذين استعادوا جزءا من امبراطوريتهم في ذلك الوقت دون معجزات . كما تدل هذه الكلمات على أن لباقي الأمم طقوسا وشعائر يتقربون بها الى الله . على أني سأترك هذا الموضوع جانبا ؛ اذ يكفي لإثبات ما أريده أن أكون قد بينت أن اختيار اليهود كان يتعلق فقط بالنعم الدنيوية الجسدية وبالحرية ، أي بوجود الدولة ، وطرق اقامتها ووسائل بقائها ، ومن ثم أيضا بالقوانين بقدر ما كانت ضرورية لاقامة هذه الدولة الخاصة ، وأخيرا بالطريقة التي أوحيت بها هذه القوانين ، وفيما عدا ذلك مما يكون القيمة الحقيقية للانسان لم يتميز اليهود على غيرهم بشيء .واذن فعندما يذكر في الكتاب (انظر ، التثنية ، ٤ : ٧)[٢٠] أنه لا توجد آلهة قريبة من أمة قرب اله اليهود منهم ، فيجب أن نفهم هذا القرب بالنسبة الى الدولة فقط ، وفي الزمن الذي وقعت فيه حوادث معجزة كثيرة . أما بالنسبة الى الذهن والفضيلة ، أي بالنسبة الى السعادة والغبطة ، فان الله يرعى الجميع بقدر متساو ، كما قلنا من قبل وبرهنا عليه بالعقل نفسه . وهذا ما يؤكده الكتاب ذاته بالفعل . يقول كاتب المزمور (المزمور (١٤٤) : ١٨) الرب قريب من جميع دعاته الذين يدعونه بالحق . وفي نفس المزمور (الآية ٩) الرب صالح للجميع ومراحمه على كل صنائعه . ويذكر في المزمور ٣٣ (٣٢) : ١٥ أن الله أعطى الجميع نفس الذهن ، وهذا هو نص الآية : هو جابل قلوبهم جميعا (بنفس الطريقة) فقد كان العبرانيون يعتقدون حقيقة أن القلب موطن النفس والذهن ، وأظن أن هذا معروف للجميع . ويخبرنا الاصحاح ٢٨ ، الآية ٢٨ من سفر أيوب[٢١] أن الله قد فرض للجميع هذا القانون الذي يقضي بتعظيم الله

---

(٢٠) (التثنية، ٤ : ٧) لأن أية أمة كبيرة لها آلهة قريبة منها كالرب الهنا في كل ما ندعوه.

(٢١) (أيوب، ٢٨ : ٢٨) وقال للبشر ان خشية الرب هي الحكمة واجتناب الشر هو الفطنة.

وبالكف عن الأفعال القبيحة ، أي يقضي بالتوجه له بالفعل الصالح ، ومن هنا أصبح أيوب وهو غير اليهودي ، أحب الجميع لله لأنه فاقهم جميعا في الورع والتدين . ويتبين أخيرا من سفر يونس (٤ : ٢) أن الله يرعى الجميع ويرحمهم ويسامحهم ، وأن رحمته تسعهم جميعا ، وأنه يغفر الخطايا للجميع ، دون أن يقصر ذلك على اليهود وحدهم ، فيقول يونس . ولذلك بادرت الى الهرب الى ترشيش (من كلمات موسى في الخروج ، ٣٤ : ٦)[٢٢] فاني علمت انك اله رؤوف رحيم ، ومن ثم فإنك ستعفو عن أهل نينوى . ننتهي اذن (ما دام الله يرعى الجميع على السواء ولم يختر العبرانيين الا من حيث وجودهم في مجتمع زمني وفي دولة) ـ الى أن اليهودي بمفرده ، خارج عن المجتمع والدولة ، لا يتميز عن الأخرين بأية هبة من الله ، ومن ثم فلا فرق بينه وبين غير اليهودي[٢٣] . ولما كان الله لطيفا رحيما حقا بالجميع ، وكانت مهمة النبي أقرب الى تعليم الفضيلة الحقة وتهذيب البشر منها الى تعليم القوانين الخاصة بالوطن ، فلا شك أن جميع الأمم كانت لها أنبياء ، وأن هبة النبوة لم تكن قاصرة على العبرانيين . وهذا ما يشهد به التاريخ الديني والتاريخ الدنيوي على السواء . واذا لم تكن الروايات المقدسة في العهد القديم تدل على ارسال الأنبياء الى سائر الأمم كما أرسلوا الى العبرانيين ، أو على أن الله لم يرسل اليها صراحة أي نبي غير يهودي ، فهذا لا يهم في شيء ، لأن العبرانيين لم يهتموا الا برواية شئونهم الخاصة ، لا برواية شئون غيرهم من الأمم . يكفي اذن أن نجد في العهد القديم أن أشخاصا غير مختنين وغير يهود مثل نوح[٢٤] ، وأخنوخ[٢٥] ،

---

(٢٢) (الخروج، ٣٤: ٦) ومر الرب قدامه ونادى الرب الرب اله رحيم ورؤوف، طويل الأناة كثير المراحم والوفاء.

(٢٣) يلحظ سبينوزا هنا الخرافات والأوهام التي يعيش فيها اليهود والمسيحيون التقليديون في عصره، ويبين لهم ان الناس سواء ولا فضل لاحدهم على الآخر إلا بالتقوى.

(٢٤) نوح Noé هو بطل الطوفان كما تصوره التوراة، عقد الله معه عهداً وبالتالي مع جميع الأحياء وعلامة ذلك قوس قزح وشرطة احترام الدم الحافظ على الحياة. وبعد الطوفان أمر الله نوحاً بمضاعفة سكان الأرض ووعد بألا يحدث طوفان آخر، وكان لنوح سلطة على جميع الأحياء وحق في أن يتغذى منها، وهذا يعني خلقاً جديداً، فنوح إذن هو أصل عالم جديد (التكوين، ٦: ٩) وتعزو له التوراة كشف زراعة الكروم وشرب الخمر وما نتج عن ذلك من كشف سوآته (التكوين، ٩: ٢٠ ـ ٢٩). وهناك مصدر آخر يربطه بلامك Lamech وشيت Seth وكل المصادر تنسب له ثلاثة ابناء، سام Sem وحام Cham ويافث Japhet.

(٢٥) أخنوخ Hénoch شخصية في التوراة لها نسبان مختلفان. فهو ابن قاين Cain وابن يارد Yéred (التكوين، ٤: ١٧، ٥، ١٨) ويقال أنه عاش ٣٦٥ سنة (عدد أيام السنة الشمسية) ويذكر له اخلاصه لله، ولكنه يختلف عن باقي البطارقة لأنه لم يمت بل رفعه الله إلى السماء (التكوين، ٥: ٢٢ ـ ٢٤) وله كتاب معروف باسمه يحتوي على أمثلة

وأبيملك(٢٦) ، وبلعام(٢٧) . . . الخ قد تنبأوا ، وأن الله من جهة أخرى قد أرسل أنبياء عبرانيين لأمم كثيرة لا لأمتهم وحدها . فقد تنبأ حزقيال لجميع الأمم المعروفة في عصره ، ولم يكن عوبديا(٢٨) نبيا ـ على ما نعلم ـ الا للأدوميين ، وأرسل يونس(٢٩) الى أهل نينوى ، ولم يقتصر أشعيا على ندب مصائب اليهود أو الفرح لعودتهم واستقرارهم ، بل تحدث أيضا الى الأمم الأخرى قائلا (١٦ : ٩) : لذلك أبكي بكاء يعزير ، وتنبأ في الاصحاح ١٩ أولا بمصائب المصريين ثم بخلاصهم (١٩ : ١٩ ، ٢١ ، ٢٥)(٣٠) ، أعني أنه تنبأ بأن الله سيرسل للمصريين مخلصا يخلصهم ، وأنهم سيعرفونه ويعظمونه آخر الأمر بالضحايا وبالقرابين ، وهو يسمي في النهاية هذه الأمة شعب مصر الذي باركه الله . كل هذه أمور تستحق عن جدارة التنويه بها . وأخيرا ، لم يسم أرميا نبي الأمة العبرية وحدها ، بل نبي

= ورموز ورؤى مثل سفر دانيل ويعتز المسيحيون بكليهما لأنهما يتحدثان عن ابن الانسان Fils de l'Homme وهو المسيح.

(٢٦) أبيملك Abimélech الذي يقصده سبينوزا ليس هو أبيملك الامير الفلسطيني من جرار Gérar الذي خطف سارة Sara زوجة ابراهيم (التكوين، ٢٠ ـ ٢١) (أنظر الهامش ١٢ من الفصل الأول) بل هو ابن جدعون Gédéon الذي انتخبه نبلاء شكيم Sichem ملكاً عليها في اثناء حكم القضاة، واستمر في الملك ثلاث سنوات بعد أن قضى على اخوته. ولكن مواطنيه ثاروا عليه وحاصروا ثاباص Tebez وقذفته امرأة بحجارة على رأسه فمات (القضاة ٩).

(٢٧) انظر الهامش ١٣ من الفصل الأول.

(٢٨) هناك شخصان باسم عوبديا Abdias التي تعني «خادم الله»: الأول سيد القصر في زمان أحاب Achab، ظل مخلصاً ليهوه وفي أثناء اضطهاد ايزابيل Jézabel خبأ مائة نبي لديه. وبينما كان يبحث عن مرعى في مملكة اسرائيل قابل ايليا Elie الذي رجاه أن يبلغ الملك رغبته في مقابلته (الملوك الأول، ١٨). ولكن سبينوزا يقصد عوبديا النبي الرابع من أنبياء بني اسرائيل الصغار الأثنى عشر. تنبأ في القرن الخامس قبل الميلاد وسفره المعروف باسمه يتكون من احدى وعشرين آية فحسب يعبر عن سعادة النبي مسبقاً لهدم أدوم Edom عقاباً لها على موقفها يوم هدم أورشليم، وينتسب عوبديا إلى التيار النبوي الوطني.

(٢٩) انظر الهامش ٦٨ من الفصل الثاني.

(٣٠) (أشعيا، ١٩: ١٩ ـ ٢١، ٢٥) ١٩ ـ في ذلك الوقت يكون مذبح للرب في داخل أرض مصر ونصب بجانب تخمها للرب. ٢٠ ـ فيكون علامة وشهادة لرب الجنود في أرض مصر، لأنهم يصرخون إلى الرب من مضايقتهم فيرسل لهم مخلصاً ورباً فينقذهم. ٢١ ـ ويتعرف الرب لمصر فتعرف مصر الرب في ذلك اليوم ويعبدونه بالذبيحة والتقدمة وينذرون للرب نذوراً ويوفون بها. ٢٥ ـ فيباركه رب الجنود قائلاً: مبارك شعبي مصر وصنعة يدي آشور وميراثي اسرائيل.

الأمم كلها بلا تمييز ، (انظر أرميا ، ١ : ٥)[٣١] ، فهو في تنبؤاته يندب مصائب الأمم كلها كما يتنبأ بخلاصها فيقول (٤٨ : ٣١) بخصوص الموابين لذلك أولول على مواب كالمزمار . وأخيرا يتنبأ بخلاصهم وبخلاص المصريين والأمونيين والالاميين . واذن فليس ثمة شك في أن الأمم الأخرى كان لها أنبياؤها وأنهم تنبأوا كما تنبأوا لليهود[٣٢] . ومع أن الكتاب لا يذكر الا بلعام[٣٣] وحده الذي أوحي اليه مستقبل اليهود والأمم الأخرى ، فلا ينبغي أن نعتقد أن بلعام قد تنبأ في هذه المناسبة وحدها ؛ اذ يتبين بوضوح تام من التاريخ نفسه أنه تميز منذ وقت طويل بالنبوات وبالهبات الالهية الأخرى . فعندما استدعاه بالاق[٣٤] ، قال له (العدد ، ٢٢ : ٦) : لأني أعلم أن من تباركه يكون مباركا وان من تلعنه يكون ملعونا . واذن فقد كانت لديه نفس الموهبة التي وهبها الله لابراهيم (انظر ، التكوين ، ١٢ : ٣)[٣٥] . ومن ناحية أخرى ، يجيب بلعام الرسل ، كما يجيب انسان اعتاد القيام بتنبؤات ، فيقول لهم : ان عليهم أن ينتظروه حتى تكشف لهم ارادة الله . وعندما كان يعلن النبوة أي عندما كان يفسر فكر الله الحق كان يقول عن نفسه عادة : كلمة من يسمع كلمات الله ويعلم علمه تعالى (أو الفكر أو العلم السابق) ومن يرى رؤية القادر تعالى ومن يقع على الأرض وعيناه مفتوحتان . وأخيرا بعد أن بارك العبرانيين بأمر الله ، بدأ يعلن النبوة (كما كانت عادته) وتنبأ بمستقبل سائر الأمم . ويكفي ذلك لإثبات أنه كان نبيا دائما أو أنه أعلن نبوته مرات عديدة ، وأنه كانت لديه بوجه خاص (وهذا ما يجب ذكره أيضا) ما كان يعطي الأنبياء اليقين الذي ترتكز عليه حقيقة النبوة : أعني قلبا لا يميل الا الى العدل والخير . فهو لم يكن يبارك أو يلعن من يشاء ، كما ظن بالاق ، بل من أراد الله أن يباركهم أو أن يلعنهم ، ولهذا أجاب ردا على بالاق : لو أعطاني بالاق ملء بيته فضة وذهباً لم استطع أن أتجاوز أمر الرب الهي فأعمل

---

(٣١) (أرميا، ١ : ٥) قبل ان اصورك في البطن عرفتك، وقبل ان تخرج من الرحم قدستك وجعلتك نبياً للأمم.

(٣٢) هذا ما يريد سبينوزا أن يثبته في الظاهر، ولكنه في الحقيقة يريد اثبات ان كثيراً من انبياء بني اسرائيل تنبأوا لكل الامم أي أنهم كانوا يتنبأون للناس جميعاً.

(٣٣) انظر الهامش ٦٦ من الفصل الثاني.

(٣٤) بالاق Ba ac ملك موآب. وعندما رأى انتصارات اسرائيل في شرق البحر الميت (العدد، ٢١ : ٢١ - ٣٥) استدعى العراف بلعام Balaam ليوقف تقدمهم (العدد، ٢٢ : ٢ - ٦).

(٣٥) (التكوين، ١٢ : ٣) وأبارك مباركيك وشاتمك العنه ويتبارك بك جميع عشائر الأرض.

حسنة أو سيئة . رأيي أنا ، ما يقوله الرب اياه أقول (٢٤ : ١٣) . أما فيما يتعلق بغضب الله عليه في أثناء رحلته فقد حدث لموسى هذا الشيء نفسه عندما ذهب الى مصر بأمر الله (انظر ، الخروج ، ٤ : ٢٤)[٣٦] . أما النقود التي كان يأخذها ثمنا لنبوته فقد كان صموئيل يفعل ذلك (انظر صموئيل الأول ، ٩ : ٧ ـ ٨)[٣٧] ، واذا كان قد أخطأ في مسألة أخرى (انظر في هذا الصدد الرسالة الثانية لبطرس ، ٢ : ١ ، ١٦ ، ورسالة يهوذا ، الاصحاح الثاني[٣٨] ، فانه : ليس من صديق على الأرض يصنع الخير بغير خطأ (انظر الجامعة ، ٧ : ٢٠) ، وقد كان لخطبه ولا شك أثر قوي أمام الله ، وكان للعنته أثر قوي أيضا ، اذ أننا كثيرا ما نجد في الكتاب المقدس أن الله يبرهن على رحمته الواسعة للعبرانيين عن طريق الاستماع الى بلعام ، وتغيير لعنته الى بركة (انظر ، التثنية ، ٢٣ : ٢٦ ، يشوع ، ٢٤ : ١٠ ، نحميا ، ١٣ : ٢)[٣٩] وعلى ذلك ، فلا شك أنه كان أثيرا لدى الله لأن أقوال الكفار ولعناتهم لا تمس الله مطلقا . ولكن لما كان هذا الرجل نبيا حقا وسماه يشوع مع ذلك عرافا أي قارئا للمستقبل (١٣ : ٢٢)[٤٠] فلا شك أن هذا الاسم كان يدل على معنى حسن ، وأن من سماهم الوثنيون بالمتنبئين والعرافين كانوا أنبياء صادقين ، على حين أن من يتهمهم الكتاب ويدينهم مرات كثيرة كانوا متنبئين كذبة يخدعون الوثنيين كما تخدع الأنبياء الكذبة اليهود ، وهذا واضح أيضاً في فقرات أخرى من الكتاب . ومن ذلك يمكننا أن نستنتج

---

(٣٦) (الخروج، ٤ : ٢٤) ولما كان في الطريق وقت المبيت التقاه الرب فطلب قتله.

(٣٧) (صموئيل الأول، ٩ : ٧ ـ ٨) ٧ ـ فقال شاؤول لغلامه إذا ذهبنا اليه فما الذي نقدم للرجل وقد نفد الخبز من أوعيتنا وليس من هدية نقدمها لرجل الله فماذا معنا. ٨ ـ فعاد الغلام وأجاب شاؤول وقال: ان معي ربع مثقال فضة أقدمه لرجل الله فيدلنا على طريقنا.

(٣٨) (بطرس (٢)، ٢ : ١٥ ـ ١٦) ١٥ ـ وقد تركوا الطريق المستقيم وضلوا واتبعوا طريق بلعام بن بعور الذي أحب اجرة الظلم، ١٦ ـ الا انه قد ناله التوبيخ على معصيته اذ ردع حماقة النبي حمار ابكم نطق له بصوت انسان.

(يهوذا، ٢ : ١١) ويل لهم فإنهم سلكوا طريق قأين وانصبوا إلى ضلال بلعام لأجل اجرة وهلكوا في معاندة قورح.

(٣٩) (التثنية، ٢٣ : ٦). لا تبتغ سلمهم ولا خيرهم طول أيامك أبداً. (يشوع، ٢٤ : ١٠) فأبيت ان اسمع لبلعام فباركتكم وأنقذتكم من يده.

(نحميا، ١٣ : ٢) لأنهم لم يتلقوا بني اسرائيل بالخبز والماء بل استأجروا عليهم بلعام ليلعنهم فحول الهنا اللعنة الى بركة.

(٤٠) (يشوع، ١٣ : ٢٢) وبلعام بن بعور العراف قتله بنو اسرائيل بالسيف فيمن قتلوهم.

أن هبة النبوة لم تكن وقفا على اليهود وحدهم ، بل مشتركة بين جميع الأمم . الا أن الفريسيين[41] ينتهون الى عكس ما انتهينا اليه ، ويؤكدون أن هذه الهبة الالهية كانت وقفا على أمتهم ، وأن الأمم الأخرى قد تنبأت بالمستقبل بقوة شيطانية ما (أليست الخرافة قادرة على اختلاق أي شيء ؟) . والنص الرئيسي الذي يقدمونه لتأكيد تفسيرهم لسلطة العهد القديم مأخوذ من سفر الخروج (٣٣ : ١٦) حيث يقول موسى : **فانه بماذا يعرف أني نلت حظوة في عينيك وشعبك ، أليس بسيرك معنا فنختار أنا وشعبك من كل أمة على وجه الأرض** . . ومن هنا أرادوا أن يستنتجوا أن موسى قد طلب الله أن يكون حاضرا أمام اليهود ، وأن يكشف عن نفسه لهم بتنبؤات وألا يعطي هذا الفضل بعد ذلك أي شعب آخر . وانه لمضحك حقا أن يكون موسى قد حسد الأمم الأخرى على حضور الله أمامهم أو أن يتجرأ على أن يطلب من الله شيئا من هذا القبيل . والواقع أنه عندما بدأ موسى في التعرف على روح أمته وعلى نزوعها الى العصيان أدرك بوضوح أنه لا يمكنه أن يقوم بمهمته خير قيام دون الاعتماد على أكبر المعجزات ، وطلب العون الخارجي من الله وإلا هلك اليهود . فطلب عونا خاصا من الله حتى يثبت على نحو قاطع أن الله يريد الابقاء عليهم قال (٣٤ : ٩) : **أني حظيت في عينيك يا رب ، اذا يسير الرب فيما بيننا لأنهم شعب قساة الرقاب**. اذن فالسبب الذي من أجله طلب العون من الله هو أن الشعب كان عاصيا . ومما يثبت بمزيد من الوضوح أن موسى لم يطلب الا هذا العون الخارجي وحده ، إجابة الله ذاتها ، فقد رد عليه بقوله (نفس الاصحاح : ١٠) **هأنذا بات عهدا أمام جميع شعبك أصنع معجزات لم يرو**

(41) الفريسيون pharisiens يذكرهم يوسف (المؤرخ اليهودي ، انظر الهامش ٧٩ من الفصل الثاني) لأول مرة في زمن يوناثان Jonathan . كونوا حزباً أيام يحيى حرقان Jean Hyrkan (الكاهن الأعظم وأمير اليهود من ١٣٤ إلى ١٠٤) لمناهضة حركاته التجديدية ، ولما كانوا من أنصار الحسديين Hassidin (الاتقياء) كونوا معارضة دينية وانفصلوا عن الآخرين . وكان معظمهم من العلمانيين Laiques من بين الكتبة Scribes وترجع سلطتهم إلى معرفتهم بالكتاب المقدس ، ولذلك سماهم الانجيل فقهاء الشريعة Docteurs de la Loi . وكانوا يصرون على تطبيق أحكام الشريعة مثل أحكام السبت ، وكانوا يعتقدون بخلود النفس وبعث الأجساد ، وكان لديهم تراث شفاهي ويعتبرون آراء الفقهاء مصدراً من مصادر التشريع . وينقدهم الانجيل لتفضيلهم الأحكام الخارجية على التقوى الباطنية ، كما يصفهم الانجيل بالغرور واحتقار المتواضعين . رفضوا الاعتراف بالمسيح وبرسالته الروحية ولكن بعضهم ناصر المسيحية مثل جماليل Gamaliel بدفاعه عن الحواريين أمام محكمة اليهود وكذلك شاؤول الذي أصبح فيما بعد القديس بولس .

مثلها في جميع العالم بين جميع الأمم . وعلى ذلك ، فان موسى لم يكن يستهدف الا اختيار العبرانيين على النحو الذي بينته ، ولم يطلب من الله شيئا آخر . ومع ذلك ، فاني أجد في رسالة بولس الى أهل رومية نصا آخر يسترعي انتباهي اكثر من ذلك ، أعني هذا النص من الاصحاح : ٣ ، الآيات ١ ، ٢ الذي يعرض فيه بولس ـ فيما يبدو ـ رأيا يخالف نظريتنا ، فيقول : فما فضل اليهود اذن أو ما نفع الختان ؟ انه جزيل على كل وجه أولا لأنهم أؤتمنوا على أقوال الله . على اننا اذا فحصنا جيدا هذا الرأي الذي يريد بولس عرضه هنا قبل كل شيء ، لا نجد فيه ما يعارض نظريتنا ، بل انه يدعو الى عين ما ندعو اليه . فهو يقول (نفس الاصحاح ، ٢٩) أن الله هو اله اليهود وغير اليهود معا ، وفي الاصحاح ٢ ، الآيات ٢٥ ، ٢٦ يقول : ان الختان ينفع لو عملت بالناموس ، ولكن إن كنت متعديا للناموس فقد صار ختانك قلفا . فاذا كان الأقلف يحفظ حقوق الناموس أفلا يعد قلفه ختانا ؟ ويقول ثانيا (٣:٩،٤: ١٥) [٤٢] ان الجميع يهودا أو غير يهود معرضون للخطيئة وأنه لاخطيئة دون امر الهي وشريعة الهية . ومن ذلك يتبين بأقصى قدر من الوضوح أن الشريعة قد أوحيت للجميع على السواء كما بينا من قبل عند الحديث عن أيوب (٢٨ : ٢٨)[٤٣] ، كما تبين أن الجميع عاشوا تحت لوائها . وواضح أني أتحدث عن شريعة الفضيلة الحقة ، لا عن الشريعة التي تقام بالنسبة الى كل دولة ، والتي ترتبط بتكوينها وتتلاءم مع الروح الخاصة لأمة بعينها . وينتهي بولس أخيرا الى أن الله هو اله جميع الأمم ، أي أنه يرعى الجميع ، وما دام الجميع يخضعون بنفس المقدار للشريعة وللخطيئة ، فقد أرسل الله مسيحه لكل الأمم ليخلصها بالمثل من عبودية الشريعة[٤٤] ، بحيث لا يفعل الناس الخير طبقا لوصايا الشريعة بل بأمر حازم من النفس ، أي أن بولس يدعو الى نفس النظرية التي ندعو اليها . وعلى ذلك ، فعندما يقول :

---

(٤٢) (رومية، ٣: ٩) إذن كيف؟ ألعلنا نحن نفضلهم؟ كلا، فأنا قد برهنا أن اليهود واليونانيين جميعاً هم تحت الخطيئة.

(رومية، ٤ : ١٥) لأن الناموس ينشىء الغضب، إذ حيث لا يكون ناموس لا يكون تعد.

(٤٣) (أيوب، ٢٨ : ٢٨) وقال للبشر ها ان خشية الرب هي الحكمة واجتناب الشر هو الفطنة.

(٤٤) المسيح هو محرر الشعور (وليس فاديا Rédempteur لأحد) بجعل الانسان يدرك بروحه المعنى الحقيقي للشريعة وبالتالي تكف الشريعة عن عملها القديم، ويذهب الجبر الخارجي ويأتي الرضا الداخلي. (انظر الهامش ٢٥ من الفصل الأول).

لقد أؤتمن اليهود وحدهم على كلمات الله ، يجب أن نفهم من ذلك[٤٥] أن اليهود وحدهم هم الذين أودعت لديهم الشريعة مكتوبة ، على حين حصلت سائر الأمم على الوحي والأمانة في الروح فقط ، أو ينبغي أن نقول : (ما دام بولس يأخذ على عاتقه الرد على اعتراض لا يمكن أن يكون قد صدر الا عن اليهود) ان بولس قد وضع نفسه ، في رده ، على مستوى فهم اليهود ، وتحدث طبقا لمعتقداتهم الموروثة الشائعة لديهم . والواقع أن بولس ، لكي ينشر تلك التعاليم التي أدرك هو ذاته جزءا منها[٤٦] ، وعرف جزءا آخر عن طريق السمع ، كان يونانيا مع اليونانيين ، يهوديا مع اليهود .

لم يبق لنا إلا أن نرد على هؤلاء الذين يحاولون اقناع أنفسهم لأسباب شتى بأن اختيار اليهود لم يكن وقتياً يتعلق بالدولة وحدها بل كان أزلياً. هؤلاء يقولون: إننا نرى اليهود الذين تشردوا، بعد انهيار امبراطوريتهم، في كل مكان، وانفصلوا عن باقي الأمم، قد احتفظوا مع ذلك بكيانهم طوال هذه السنين، وهذا ما لم يحدث لشعب آخر. وفضلاً عن ذلك، يخبرنا الكتاب ـ على ما يبدو ـ في مواضع كثيرة بأن الله قد اختار اليهود إلى الأبد، ومن ثم فإنهم سيظلون اصفياء الله بالرغم من انهيار امبراطوريتهم. وهذه هي النصوص الرئيسية التي يبدو أنها تؤيد هذاالرأي : ١) ارميا (٣١: ٣٦)[٤٧] حيث يؤكد النبي أن بذرة اسرائيل ستظل أمة الله إلى الأبد ويشبه اليهود بالنظام الثابت للسماوات وللطبيعة:٢) حزقيال (٢٠ : ٣٢)[٤٨] حيث يعني النص، على ما يبدو، أنه بالرغم مما قد يبذلونه من جهد لترك عبادة الله، فإن الله سيجمعهم من جديد من جميع الأقطار التي تشردوا فيها ويقودهم في صحراء الشعوب كما قاد

---

(٤٥) يقول سبينوزا بوضوح: إن اليهود ليسوا مختارين ولكن قوله هذا ليس إلا ذريعة لتفسير القديس بولس ولذكر نصوصه المتناقضة (اليهود مختارون اليهود ليسوا مختارين) ولكي يبين لأنصار كالفن Calvin ان اليهود في الانجيل مختارون وبالتالي فالمشكلة موجودة في العهدين القديم والجديد.

(٤٦) كان بولس يعلم ببعض الأشياء أو يراها (معرفة من النوع الثالث) ويرى البعض أنه علمها عن طريق النقل والشفاه من الآخرين، وبالتالي كيف دعونه حسب الأفكار الشائعة لدى مستمعيه فكان يونانياً مع اليونان ويهودياً مع اليهود. طبقاً لنظرية سبينوزا، في تكيف النبوات والوحي حسب خيال الأنبياء وبيئاتهم وآرائهم.

(٤٧) (أرميا، ٣١ : ٣٦) ان زالت هذه الأحكام من أمامي يقول الرب فذرية اسرائيل ايضاً تكف عن أن تكون أمة لدى جميع الأمم.

(٤٨) (حزقيال، ٢٠ : ٣٢) وما خطر على قلوبكم لا يكون البتة. تقولون أنا نكون كالأمم كشعائر الأراضي عابدين الخشب والحجر.

أسلافهم في صحراء مصر. وبعد ان يفصلهم أخيراً عن العصاة والمرتدين، سيرفعهم على جبل قدسيته حيث تخدمه أسرة اسرائيل كلها. وبالإضافة إلى هذه النصوص، تعوّد الفريسيون بوجه خاص ذكر نصوص أخرى. ولكني أعتقد أني سأكون قد رددت بطريقة مرضية على كل النصوص عندما أرد على هذين النصين، وهذا ما سأفعله دون عناء كبير عندما أبرهن، بالكتاب نفسه، على ان الله لم يختر العبرانيين إلى الأبد، بل اختارهم في نفس الظروف التي اختار فيها الكنعانيين(٤٩) من قبل. فكما بينا آنفاً، كان الكنعانيون بدورهم أحباراً يخدمون الله بوازع ديني، ولكن الله تخلى عنهم بسبب حبهم للشهوات، ولرخاوتهم، ولعبادتهم الباطلة. والواقع أن موسى قد حذر الاسرائيليين في سفر الأحبار (١٨: ٢٧ - ٢٨)(٥٠) من تدنيس أنفسهم بنكاح المحرمات، كما فعل الكنعانيون حتى لا تلفظهم الأرض كما لفظت الأمم التي سكنت هذه الأقطار. وهو يعدهم بألفاظ صريحة في سفر التثنية (٨: ١٩ - ٢٠) بدمار شامل، فيقول لهم: فأنا شاهد عليكم اليوم بأنكم تهلكون هلاكاً كالأمم التي أبادها الرب من أمامكم. وعلى هذا النحو ذاته، نجد في الشريعة نصوصاً أخرى تدل صراحة على ان الله لم يختر أمة العبرانيين إلى الأبد وبصورة مطلقة. وعلى ذلك، فإذا كان الأنبياء قد تنبأوا بميثاق جديد أزلي، ميثاق معرفة الله وحبه وفضله، فإنه من السهل أن نقتنع بأن هذا وعد للأتقياء وحدهم. والواقع أنه ورد صراحة في نفس الاصحاح الذي ذكرناه الآن من سفر حزقيال ان الله سيفصل عنهم العصاة والمرتدين ويذكر صفنياً (٣: ١٢ - ١٣)(٥١) ان الله سيهلك الأغنياء ويبقي على الفقراء. وإذن فلما كان هذا الاختيار يتعلق بالفضيلة الحقة،

---

(٤٩) الكنعانيون Cananéens سكان كنعان وهي الأراضي الواقعة غرب نهر الأردن (التكوين، ١٣: ١٢) وهي الأرض الموعودة (التكوين، ١٧: ٨) والكنعانيون من سلالات ثلاث، الكنعانيون من أصل سامي الذين عاشوا سنة ٣٠٠٠ والحموريون Amorrhéens الذين هبطوا الأرض سنة ٢٥٠٠ والحوريون Horrites الذين أتوا سنة ١٨٠٠، ثم اندمجت هذه السلالات الثلاث وكونت شعباً زراعياً يعيش في مدن (حزقيال، ١٦: ٣) في حين ظل جزء منهم بدواً يعيشون على حدودها.

(٥٠) (الأحبار، ١٨: ٢٧ - ٢٨) ٢٧ - إذ جميع هذه الرجاسات صنعها أهل الأرض الذين من قبلكم فتنجست الأرض. ٢٨ - لئلا تقذفكم الأرض إذ نجستموها كما قذفت الأمم الذين قبلكم.

(٥١) (صفنيا، ٣: ١٢ - ١٣) ١٢ - وأبقى فيما بينك شعباً وديعاً فقيراً فيعتصمون باسم الرب. ١٣ - فبقية اسرائيل لا يصنعون الاثم ولا ينطقون بالكذب ولا يوجد في أفواههم لسان مكر لأنهم سيرعون ويضجعون ولا أحد يذعرهم.

فيجب الا نظن أنه قد وعد الأتقياء من اليهود وحدهم، مع استبعاد الآخرين، بل يجب أن نعتقد اعتقاداً جازماً بأن الأنبياء الحقيقيين من غير اليهود - وقد أثبتنا أن جميع الأمم كان لها أنبياؤ ها - قد وعدوا المؤمنين من أممهم بهذا الاختيار ذاته، وقدموا اليهم هذا العزاء نفسه. وعلى ذلك فإن هذا الميثاق الأزلي لمعرفة الله وحبه هو ميثاق شامل، كما يتضح تماماً في صفنيا (٣: ١٠ - ١١)(٥٢). وهكذا يجب ألا نفرق مطلقاً في هذه الناحية بين اليهود وغيرهم، وليس ثمة اختيار يختص به اليهود سوى هذا الذي عرضناه الآن. وإذا كان الأنبياء يمزجون هذا الاختيار القائم على الفضيلة الحقة وحدها بكلمات تشير إلى القرابين والشعائر الأخرى عن اعادة بناء «المعبد» و «المدينة»، فما ذلك إلا لأنهم أرادوا - كما تقضي عادة النبوة وطبيعتها - أن يفسروا الأمور الروحية بنماذج حسية من شأنها أن تبين في الوقت نفسه لليهود الذين أتاهم هؤلاء الأنبياء أن اعادة بناء الدولة والمعبد كان يجب توقعه في عهد قورش(٥٣). وإذن فليس لليهود الآن ما يعزونه لأنفسهم مما هو خليق بأن يضعهم فوق سائر الأمم(٥٤). أما عن حياتهم الطويلة كأمة ضاعت دولتها، فليس فيها ما يدعو إلى الدهشة؛ إذ أن اليهود قد عاشوا بمعزل عن جميع الأمم حتى جلبوا على أنفسهم كراهية الجميع، ولم يكن ذلك عن طريق مراعاة الطقوس الخارجية التي تعارض طقوس الأمم الأخرى فحسب، بل أيضاً عن طريق علامة الختان التي ظلوا متمسكين بها دينياً. وقد أثبتت التجربة أن كراهية الأمم عامل قوي إلى أبعد

---

(٥٢) (صفنيا، ٣: ١٠ - ١١). ١١ - من عبر انهار كوش المتضرعون إلى بنو شتاتي يقربون لي تقدمة. ١١ - في ذلك اليوم لا تخزين بشيء من أعمالك التي عاصيتني بها لأني حينئذ أنزع من بينك المرحين معك بتكبر فلا تعودين تتشامخين من بعد في جبل قدسي.

(٥٣) قورش Cyrus ملك من ملوك الفرس من قبيلة بازارجاد Pazargade التي انضمت إلى القبائل الأخرى وكونت الأمة الفارسية. ومنذ سنة ٥٥٣ ثار ضد ملكه استياج Astyage الذي هزم ووقع في الأسر فأخذ قورش لقب «ملك الفرس» سنة ٥٥٠ وكان في الحقيقة ملك الفرس ومداي Méodes ثم انتصر على كريشوش Crésus ملك ليديا Lydie واستولى على مملكته وضمها اليه ثم توجه إلى بابل سنة ٥٤٠ واستولى عليها، وفي ذلك الوقت جاء أمل في نفوس الاسرائيليين المأسورين في بابل منذ سنة ٥٤٦ حتى قيل ان يهوه هو الذي نصر قورش (أشعيا، ٤١ - ٢٥،٢٤) وسمى «راعي» يهوه (أشعيا، ٤٤ - ٢٨) ومسيحه (أشعيا، ٤٥ - ١١) وناداه يهوه باسمه ولكن قورش لم يعرفه (أشعيا، ٤٥: ٤ - ٥). وفي سنة ٥٣٨ أصدر قورش قراراً برجوع اليهود إلى الأرض المقدسة واعادة بناء معبد أورشليم (عزوا، ١: ٢ - ٤، ٦: ٢ - ٢٥ أخبار الأيام الثاني، ٣٦: ٢٣) وارجع إلى الأحبار الأراضي المقدسة التي استولى عليها جنود نبوخذ نصر Nabouchodonosor (عزراء، ١: ٧ - ٨).

(٥٤) هذا يدل على أن رسالة سبينوزا موجهة إلى اليهود المسيحيين المعاصرين لديكارت.

حد في الابقاء على اليهود[٥٥]. فعندما أجبر أحد ملوك الأسبان اليهود على الايمان بدين الدولة أو الخروج من أسبانيا اعتنق كثير منهم الديانة الكاثوليكية الرومانية. ولما كانوا قد شاركوا نتيجة لذلك في جميع امتيازات الأسبان، وأصبحوا يعدون جديرين بنفس التكريم الذي يناله هؤلاء، فقد اختلطوا بالأسبان إلى حد لم يبق منهم معه بعد وقت قصير شيء حتى الذكرى. وقد حدث عكس ذلك تماماً مع أولئك الذين أجبرهم ملك البرتغال على تغيير دينهم، فقد عاشوا منعزلين بعد استبعادهم من جميع المناصب العليا. وأنا أعزو إلى طقس الختان بدوره من القيمة والأهمية في هذا الصدد ما يجعلني أعتقد أنه وحده يستطيع أن يضمن لهذه الأمة اليهودية وجوداً أزلياً. فإذا لم تضعف مبادىء دينهم ذاتها قلوبهم، فإني أعتقد بلا أدنى تحفظ، عالماً بتقلبات الأمور الانسانية، بأن اليهود سيعيدون بناء امبراطوريتهم في وقت ما، وأن الله سيختارهم من جديد[٥٦]. واننا لنجد مثلاً رائعاً عند الصينيين للأهمية التي يمكن أن تكون لهم صفة مميزة كالختان؛ إذ يحتفظ الصينيون بدورهم بخصلة من الشعر على شكل ذيل فوق الرأس ليتميزوا بها عن سائر الناس، وبذلك أبقوا على أنفسهم عبر آلاف من السنين، تجاوزوا في القدم سائر الأمم بكثير. صحيح أنهم لم يبقوا على امبراطوريتهم دون فترات انقطاع، ولكنهم كانوا دائماً يعيدون بناءها عندما تنهار، وسيقيمونها من جديد حتماً عندما يضعف التتار بسبب الحياة الناعمة المترفة. وأخيراً، فلو شاء أحد أن يتمسك بأن اليهود قد تم اختيارهم من الله إلى الأبد لهذا السبب أو ذاك، فإني لن أعارض في ذلك، بشرط أن يكون مفهوماً أن اختيارهم الزمني أو الأبدي، بقدر ما هو وقف عليهم، يتعلق فقط بالدولة وبالمزايا المادية (إذ لا يوجد أي فرق غير ذلك بين أمة وأخرى). أما بالنسبة إلى الذهن وإلى الفضيلة الحقة فلم تخلق أمة متميزة عن الأخرى في هذا الصدد، وعلى ذلك فلم يختر الله أمة بعينها، مفضلاً اياها في هذه الناحية على الأمم الأخرى.

---

(٥٥) انظر في هذا الموضوع: J. P Sartre: Réflexions sur la question juive.

(٥٦) هذه سخرية من سبينوزا لأنه لا يعتقد أن اليهود شعب الله المختار او بأن الحكم الالهي الذي كان مميزاً لهم هو أنسب أنظمة الحكم للطبيعة البشرية.

الفصل الرابع

القانون الإلهي

يطلق لفظ القانون مأخوذاً بمعناه المطلق، على كل حالة يخضع فيها الأفراد منظوراً اليهم كل على حدة؛ سواء أكان الأمر متعلقاً بمجموع الموجودات أو ببعض الموجودات المنتمية ألى نفس النوع ـ لقاعدة سلوك واحدة محددة. ويتوقف القانون إمّا على ضرورة طبيعية وإمّا على قرار انساني. فالقانون يكون معتمداً على ضرورة طبيعية عندما يصدر بالضرورة من طبيعة الشيء ذاتها أو من تعريفه، ويكون معتمداً على القرار الإنساني ـ ويسمى عندئذ بالأحرى قاعدة تشريعية ـ عندما يفرضه البشر على أنفسهم وعلى الآخرين ليجعلوا الحياة أكثر أمناً وأكثر يسراً، أو لأسباب أخرى. فالقول مثلاً بأن جميع الأجسام عندما تصطدم بأجسام أخرى أصغر منها تفقد من حركتها بمقدار ما تعطي، هو قانون شامل لجميع الأجسام، يصدر بضرورة طبيعية، وبالمثل فإن القول بأن الإنسان عندما يتذكر شيئاً يتذكر معه على الفور شيئاً مشابهاً، أو شيئاً أدركه في نفس الوقت الذي أدرك فيه الشيء الأول، هو بدوره قانون ينتج ضرورة من الطبيعة الإنسانية. وعلى العكس من ذلك فإن الناس عندما يتركون أو يرغمون على ترك شيء من الحق[1] الذي وهبتهم الطبيعة اياه، ويجبرون على اتباع قاعدة معينة في الحياة، فإن ذلك يتوقف على قرار انساني. ومع اني أعترف بلا أدنى تحفظ بأن جميع الأشياء محددة بقوانين شاملة في الطبيعة، بحيث توجد وتفعل بطريقة محددة للغاية[2]، فإني أعتقد أن مثل هذه القوانين تعتمد على قرار يتخذه البشر:

---

(١) لفظ Droit في اللغة الفرنسية لفظ متشابه فهو يعني قانون Loi وحق في نفس الوقت بعكس اللغة الانجليزية التي تميز بين لفظي Law بمعنى قانون، Right بمعنى حق وبالتالي تكون نظرية «الحق الطبيعي» هي أيضاً نظرية «القانون الطبيعي». وقد ترجمنا اللفظ دائماً بلفظ «قانون» (Jus) الا في مواضع قليلة فضلنا فيها لفظ «حق».

(٢) Ethique, 1, prop. 29

١ ـ لأن الإنسان بقدر ما هو جزء من الطبيعة يكون جزءاً من قدرتها. لذلك فإن ما يصدر عن ضرورة في الطبيعة الإنسانية (أي من الطبيعة نفسها من حيث تصورنا لها ابتداء من الطبيعة الإنسانية)، وان كان ضرورياً، فإنه يصدر أيضاً عن قدرة الإنسان. لذلك فمن الممكن جداً القول بأن وضع هذه القوانين يتوقف على قرار يتخذه البشر، لأنه يعتمد أولاً على قدرة الذهن الإنساني، ولأنه يمكننا، بوضوح تام، تصور هذا الذهن، بقدر ما يكون قادراً على الصواب والخطأ في مدركاته، دون هذه القوانين، على حين أن من المستحيل تصوره دون قانون ضروري بالمعنى الذي حددناه.

٢ ـ كذلك قلت: إن هذه القوانين تعتمد على قرار انساني لأن علينا أن نعرف الأشياء وأن نفسرها بعللها القريبة، ولأن الأفكار الشديدة العمومية عن القدر وعن تسلسل العلل لا تفيدنا على الإطلاق عندما يكون الأمر متعلقاً بتكوين وتنظيم أفكارنا الخاصة بالأشياء الجزئية. ولنضف إلى ذلك أننا نجهل تماماً ارتباط الأشياء وتسلسلها، أي أننا نجهل كيفية ارتباط الأشياء وتسلسلها في الواقع. ومن هنا كان من الأفضل، بل من الضروري اعتبارها ممكنة بالنسبة إلى أغراض الحياة العملية[٣]، هذا فيما يتعلق بالقانون إذا نظرنا إليه بمعناه المطلق.

على أن لفظ القانون لا يطلق على الأشياء الطبيعية إلا مجازاً، ونحن عادة لا نقصد بالقانون إلا أمراً من الأوامر، يستطيع الناس تنفيذه أو اهماله، على أن يكون مفهوماً أنه يحصر قدرة الإنسان في حدود معينة، تستطيع هذه القدرة مع ذلك أن تتعداها، ولكنه لا يأمر بشيء يفوق قواها. علينا اذن ـ فيما يبدو ـ أن نعرّف القانون تعريفاً أخص بأنه قاعدة للحياة يفرضها

---

(٣) ماذا يقصد سبينوزا بلفظ «ممكنة»؟ يفسرها روه Rauh في رسالته اللاتينية Quatenus doctrina quam spinoza de Fide exposuit cum ejusdem reliqua philosophia cohaereut بأن البشر في حياتهم الاجتماعية احرار ولكنهم خاضعون للقوانين الالهية، ويرى ابون Appuhn أن سبينوزا يقصد فقط القوانين التي سنها البشر والتي تقوم على المعرفة من النوع الأول التي لا تقضي على الشك والتي تقبل الأشياء الحادثة (والتي ينكرها العقل (Ethique, II, prop. 44) ولكن هل كان يمكن للقوانين الانسانية أن تكون على غير ما هي عليه؟ من وجهة نظر العقل؟ بالطبع لا لأن كل شيء ضروري ولكننا نجهل دائماً كيف تتحدد الاشياء بالنسبة لبعضها البعض، كما نجهل علاقة القوانين الانسانية بقوانين الطبيعة الشاملة. وبالتالي فمن الضروري اعتبار القوانين الانسانية قائمة على المشيئة الانسانية وبالتالي نستطيع أن نتخيلها على غير ما هي عليه.

الإنسان على نفسه أو على الآخرين من أجل غاية. على انه لما كانت غاية القوانين الحقيقية لا تتضح إلا لعدد قليل، ولما كان معظم الناس تقريباً لا يقدرون على ادراكها مع ان حياتهم تسير بدورها وفقاً للعقل، فقد وضع المشرعون بحكمة غاية مختلفة تماماً عن الغاية التي تنشأ ضرورة عن طبيعة القوانين، فهم يبشرون المدافعين عن القانون بما يفضله العامة على كل ما عداه، وينذرون من يمزقونه بما يرهبه العامة أكثر من غيره. وعلى هذا النحو، حاولوا السيطرة على العامة بقدر الإمكان، كما يسيطر الإنسان على الحصان باللجام. ومن هنا ينشأ ذلك التصور الشائع للقانون على أنه قاعدة للحياة فرضها بعض الناس على البعض الآخر، حتى أننا لنقول في لغتنا الشائعة عمن يطيعون القوانين انهم يعيشون تحت سلطان القانون ويبدون عبيداً له. وانه لمن الصحيح حقاً ان من يعطي كل ذي حق حقه خوفاً من المشنقة يفعل ذلك بأمر الآخرين، ويضطر إليه خوفاً مما قد يلحق به من ضرر، فلا يمكن أن نعتبره عادلاً. أما من يعطي كل ذي حق حقه لأنه يعلم السبب الحقيقي لوضع القوانين وضرورتها فإنه يفعل باتفاق تام مع نفسه وبمحض مشيئته لا بمشيئة الآخرين، ولذلك كان من حقه أن نسميه عادلاً. وأعتقد أن هذا ما أراد بولس أن يدعو له عندما قال: ان من يعيشون تحت سلطة القانون لا يمكن تبريرهم بالقانون(4): لأن العدالة، كما تعرف عادة، هي ارادة ثابتة ودائمة لإعطاء كل ذي حق حقه. ويقول سليمان في نفس المعنى (الأمثال ٢١ : ١٥)(5): وقت الحساب يفرح العادل ويرتعد الظالمون. وإذن فلما كان القانون قاعدة للحياة يفرضها الناس على أنفسهم أو على الآخرين لتحقيق غاية ما، فيجدر بنا الآن أن نقسم القانون إلى قانون انساني وقانون إلهي. وأعني بالقانون الإنساني قاعدة للحياة مهمتها الوحيدة هي المحافظة على سلامة الحياة والدولة. أما القانون الإلهي فأعني به قاعدة لا تهدف إلا للخير الأقصى، أي إلى المعرفة الحقة وإلى حب الله. ويرجع السبب في تسميتي هذا القانون إلهياً إلى طبيعة الخير الأقصى، الذي سأعرض له هاهنا في كلمات موجزة وبقدر ما أستطيع من وضوح.

لما كان الذهن أفضل ما في وجودنا، فلا شك أننا إذا أردنا حقيقة البحث عما هو نافع، فعلينا أولاً وقبل كل شيء أن نحاول الارتقاء بذهننا بقدر الامكان، لأن خيرنا الأقصى

---

(4) Romains, III, 20

(5) (الأمثال، ٢١ : ١٥) أجزاء الحكم فرح للصديق وفزع لفاعلي الإثم.

يتحقق في هذا الارتقاء. وفضلاً عن ذلك، فإن معرفتنا كلها، وكذلك اليقين الذي يقضي بالفعل على كل شك - يتوقف على معرفة الله وحدها، لأن الشيء لا يمكن أن يوجد أو يتصور بدون الله[٦]، ولأن في امكاننا أن نشك في كل شيء طالما ليست لدينا عن الله فكرة واضحة ومتميزة[٧]. وينتج عن ذلك ان خيرنا الأقصى وكمالنا يعتمدان على معرفة الله وحدها . . الخ. فضلاً عن ذلك، فلما كان يستحيل وجود شيء أو تصوره بدون الله، فمن المؤكد أن كل موجودات الطبيعة تحتوي على فكرة الله وتعبر عنها درجتها في الماهية والكمال. ومن ذلك يتضح أنه كلما ازدادت معرفتنا بالأشياء في الطبيعة[٨] كانت المعرفة التي نحصل عليها بالله أعظم وأكمل. وبعبارة أخرى (لأن معرفة المعلول عن طريق العلة ليست إلا معرفة لخاصية معينة للعلة)، فكلما عرفنا أشياء أكثر في الطبيعة كانت معرفتنا لماهية الله (وهو علة الأشياء جميعها) أكمل. وهكذا لا تعتمد كل معرفتنا - أي خيرنا الأقصى - على معرفة الله فحسب بل تنحصر فيها كلية. وهذا ينشأ أيضاً من أن كمال الإنسان يكون بنسبة طبيعة وكمال الشيء الذي يحبه فوق كل شيء آخر، والعكس صحيح أيضاً. وعلى ذلك فإن من يفضل المعرفة العقلية لله أي للموجود المطلق الكمال على كل شيء، ومن تزيد نشوته بها يكون بالضرورة هو الأكمل، ويشارك في السعادة القصوى، ففي هذا إذن، أعني في معرفة الله وحبه، يكون خيرنا الأقصى وسعادتنا. ويترتب على ذلك ان الوسائل التي تؤدي بنا إلى هذه الغاية من جميع الأفعال الانسانية، أعني الله نفسه من حيث وجوده فينا كفكرة، يمكن أن تسمى أوامر الله، لأن الله نفسه هو، على نحو ما، مصدرها بقدر ما يوجد في أنفسنا. ومن هنا فإن لنا كل الحق في أن نسمي قاعدة الحياة التي تستهدف هذه الغاية قانوناً إلهياً. والآن، فما هذه الوسائل، وما قاعدة الحياة التي تفرضها هذه الغاية؟ وكيف يمكننا أن نوجه نحو هذه الغاية المبادىء التي تقوم عليها أفضل نظم الحكم، وان تنظم علاقات الناس فيما بينهم طبقاً لها؟ إن علم الأخلاق الشامل هو الذي يجيب عن هذه الأسئلة. أما هنا فلن أستمر في الحديث إلا عن القانون الإلهي على وجه العموم.

---

(٦) Ethique, I, prop. 15

(٧) Traité de la Réforme de l'Entendement, para. 33, 49

(٨) Ethique, V, prop. 24 et suiv

لما كان حب الله هو سعادة الإنسان القصوى ونعيمه والغاية الأخيرة لجميع الأفعال الإنسانية وهدفها[٩]، فإن ذلك الذي يجعل همه حب الله لا خوفاً من عذابه، ولا طمعاً في شيء آخر كاللذات أو الشهوة بل لمجرد كونه يعرف الله، أي لأنه يعلم أن الخير الأقصى في معرفة الله وحبه ـ ذلك وحده هو الذي يتبع القانون الإلهي[١٠]، وإذن، فالقانون الإلهي يتلخص كله في قضية واحدة: هي حب الله باعتباره خيراً أقصى، وذلك، كما قلنا، لا خوفاً من عذاب أو عقاب أو طمعاً في شيء آخر نرغب في الاستمتاع به، وإذن فالدرس الذي تعلمنا اياه فكرة الله هو أن الله خيرنا الأقصى، وبعبارة أخرى فإن معرفة الله وحبه هما الغاية القصوى التي ينبغي أن تتجه إليها جميع أفعالنا. على ان الإنسان الغارق في لذات الجسد لا يستطيع أن يعلم هذه الحقيقة، بل وتبدو له عبثاً لأنه ليس لديه معرفة كافية بالله، ولأنه لا يجد في هذا الخير الأقصى شيئاً يستطيع ان يلمسه او يأكله أو يؤثر في جسده الذي يبحث عن أعظم قدر من لذاته، ما دام هذا الخير الأقصى ينحصر في التأمل والتفكير الخالص. أما من يعترفون بأن أنفس ما لديهم هو الذهن وصفاء الروح فإنهم يرون هذه الحقيقة راسخة أشد الرسوخ. وهكذا بينا ما هو القانون الإلهي وما هي القوانين التي تعد انسانية: فهي تلك التي ترمي إلى غاية أخرى، ما لم يكن الوحي قد حددها، لأن الالتجاء إلى الوحي هو أيضاً طريقة لإرجاع الأشياء إلى الله (وقد أشرنا إلى ذلك من قبل). وبهذا المعنى يمكننا أن نسمي شريعة موسى قانوناً إلهياً[١١] لأننا نعتقد أنها قد أقيمت على أساس من النور النبوي، مع أن هذه الشريعة لم تكن شاملة، وكانت مهيأة بحيث تلائم التكوين الخاص لشعب بعينه، وتهدف إلى المحافظة عليه. فإذا نظرنا الآن إلى طبيعة القانون الإلهي فإننا نلحظ:

١ ـ أنه شامل، أي أنه يعم الناس جميعاً، لأننا قد استنبطناه من الطبيعة الانسانية منظوراً اليها في طابعها الكلي الشامل.

---

(٩) Ethique, V, prop. 36 et schol

(١٠) يستمر سبينوزا أيضاً في هذا الفصل في استعمال منهجه المشار اليه من قبل. فهو يحتفظ بالمصطلحات التقليدية ولكنه يعطيها معاني جديدة. فهو يحتفظ باصطلاح قانون الهي ولا يقصد به الوصايا العشر بل يقصد به قانون الطبيعة الشامل أو قانون البشر جميعاً، وهو ما سماه كانت بعد ذلك القانون الخلقي.

(١١) يستبقي سبينوزا لشريعة موسى طابعها كقانون الهي بعد ان غير مفهوم القانون الالهي في الفصلين السابقين.

٢ ـ وانه لا يتطلب أن نصدق بروايات تاريخية، أيا كان مضمونها. ذلك لأنه لما كان هذا القانون الإلهي الطبيعي يعرف عن طريق تأمل الطبيعة البشرية وحدها، فمن المؤكد أننا نستطيع أن نراه في آدم أو في أي انسان آخر، في انسان يعيش بين الناس أو في انسان يعيش منعزلا، ولا يستطيع تصديقنا بالروايات التاريخية، حتى ولو كانت تنطوي على يقين، أن يعطينا معرفة الله، وبالتالي لا يستطيع أن يعطينا حب الله؛ إذ ينشأ حب الله من معرفته، ومعرفة الله يجب أن تنشأ من أفكار مشتركة، يقينية معروفة بذاتها. فمن المحال إذن أن يكون تصديقنا بالروايات التاريخية شرطاً لا نستطيع بدونه أن نصل إلى الخير الأقصى. ومع ذلك، فإذا كان الإيمان بالروايات التاريخية لا يستطيع أن يعطينا معرفة الله وحبه، فإننا لا ننكر أن قراءتها مفيدة للغاية[١٢] في الحياة الاجتماعية. فكلما دققنا في ملاحظة أخلاق الناس وظروفهم، التي لا يمكن معرفتها على نحو أفضل إلا بملاحظة أفعالهم، وكلما عرفناها على نحو أفضل، ازددنا اكتساباً للحكمة التي تتيح لنا أن نعيش بينهم، وعرفنا على نحو أفضل كيف نكيف أفعالنا وحياتنا حسب طبيعتهم بمقدار ما يقتضيه العقل.

٣ ـ إن هذا القانون الإلهي الطبيعي لا يقتضي اقامة الشعائر والطقوس، أي تلك الأفعال التي لا تعني شيئاً في ذاتها، ولا تعتبر خيرة إلا من حيث دخولها في نظام، أو التي ترمز[١٣] لخير ضروري للخلاص، أو أن شئنا قلنا: إن هذا القانون الإلهي الطبيعي لا يتطلب أفعالاً يتعدى تبريرها حدود الفهم الإنساني. والواقع أن النور الفطري لا يتطلب شيئاً لا يبلغه هذا النور نفسه، وكل ما يحتاج إليه هو ما يمكنه أن يعرفنا اياه بوضوح تام بوصفه خيراً، أي بوصفه وسيلة نحصل بها على سعادتنا. على أن الأشياء التي لا تصبح خيرة إلا

(١٢) يرى سبينوزا ان للتاريخ (المقدس أو الدنيوي) فائدة في الحياة العملية، وانه يسمح لنا بأن نتكيف ـ كما تقضي بذلك الفطنة ـ مع الذين نعيش بينهم. ولتأريخ الشعب اليهودي أهمية خاصة من الناحية الخلقية والسياسية (انظر الفصل السابع عشر) ولكنها أهمية محدودة لأن المعرفة التاريخية معرفة من النوع الأول لا تعطي الا يقيناً خلقياً، ولكنها لا تستطيع أن تعطي اطمئناناً الا كما يعطي الشيء المادي راحة البدن. فمعرفة روايات الكتاب لا تعطينا معرفة حقيقية وبالتالي لا تعطينا معرفة الله وحبه (لا يستطيع الانسان أن يحب الا ما يعرفه بوضوح وتميز)، ومن ثم لا تكون هذه المعرفة شرطاً في الحصول على النعيم. ولكن التصديق بالروايات مفيد لمن لا يستطيع الوصول إلى المعرفة الحقيقية، إذ يعطيه اليقين الخلقي أو يصور له الله بالخيال. وجاءت المسيحية والفلسفة لتحرير الذهن الانساني من هذه العبودية للتاريخ (انظر نهاية الفصل الخامس ونهاية الفصل الخامس عشر).

(١٣) يقصد سبينوزا الشعائر والطقوس الدينية في الديانة المسيحية خاصة (انظر الفصل الخامس).

بالأوامر والنظم، أو لا تصبح خيرة إلا لأنها ترمز لخيرها - هذه الأشياء لا تستطيع أن تضيف كمالاً إلى أذهاننا. فهي ليست إلا مجرد ظلال، ولا يمكننا أن نعدّها بين الأفعال التي تتولد عن الذهن والتي هي بمثابة ثمار نفس صافية. وهذا أمر لا حاجة لنا إلى الاطالة في بيانه.

٤ - وأخيراً، فإن أعظم جزاء يعطيه القانون الإلهي هو معرفة هذا القانون نفسه، أي معرفة الله وحبه باعتبارنا موجودات حرة حقاً، تتمتع بنفس صافية وثابتة، على حين أن العقاب إنما يكون في حرماننا من هذه الخيرات ووقوعنا في عبودية الجسد، أي تكون أنفسنا متغيرة متقلبة.

وبعد هذه الملحوظات نستطيع أن نبحث المسائل الآتية:

١ - هل نستطيع بالنور الفطري تصور الله كمشرع أو كأمير يسن القوانين للبشر؟

٢ - ماذا يقول الكتاب المقدس بشأن هذا النور وهذا القانون الطبيعي؟

٣ - ما هي الغاية التي استهدفت فيما مضى من فرض الشعائر الدينية؟

٤ - وأخيراً. ما الفائدة من معرفة الروايات المقدسة والتصديق بها؟ وسأعالج الموضوعين الأولين في هذا الفصل والموضوعين التاليين في الفصل القادم.

إن ما يجب علينا التسليم به فيما يتعلق بالموضوع الأول يمكن استنباطه بسهولة من طبيعة الإرادة الإلهية، التي لا تتميز عن الذهن الإلهي إلا بالنسبة إلى عقلنا نحن، أي أن ارادة الله وذهنه هما في الحقيقة شيء واحد[١٤]، لا يتميزان إلا بالنسبة إلى الأفكار التي نكونها عن الذهن الإلهي. فمثلاً إذا كنا نضع في اعتبارنا فقط أن طبيعة المثلث متضمنة منذ الأزل في طبيعة الله بوصفها حقيقة أبدية، فحينئذ نقول: إن الله فكرة عن المثلث أو أنه يتصور بذهنه طبيعة المثلث، فإذا وضعنا في اعتبارنا بعد ذلك أن طبيعة المثلث متضمنة في طبيعة الله بضرورة هذه الطبيعة فحسب، لا بضرورة ماهية المثلث وطبيعته، بل ان ضرورة ماهية المثلث وخصائصه، بقدر ما تتصور بوصفها حقائق أبدية، تتوقف على ضرورة الطبيعة الالهية والذهن الإلهي فحسب، لا على طبيعة المثلث. حينئذ نطلق على ما سميناه من قبل ذهن الله اسم ارادة الله أو أمره. وعلى ذلك فلا فرق على الاطلاق، بالنسبة إلى الله، بين قولنا: إن الله أراد وأمر منذ

(١٤) Ethique, I, prop. 32 et coroll. II, prop. 49 et coroll. et schol.

الأزل بأن تكون مجموع زوايا المثلث قائمتين، وقولنا بأن الله تصور هذه الحقيقة بذهنه. ويترتب على ذلك أن ما يثبته الله أو ينفيه يحتوي دائماً على ضرورة أي على حقيقة أزلية. فإذا كان الله قد قال لآدم مثلاً: لا أريد أن تأكل من شجرة علم الخير والشر، فإن من التناقض أن يكون آدم قد استطاع أن يأكل منها، وبالتالي يستحيل أن يكون آدم قد أكل منها (إذ يجب أن يكون هذا الأمر الإلهي متضمناً حقيقة وضرورة أزلية)، ومع ذلك فما دام الكتاب يذكر ان الله حرمها على آدم وأن آدم قد أكل منها مع ذلك، فيجب أن نقول ضرورة بأن الله قد كشف لآدم عن الشر الذي سينتج بالضرورة عن أكله، ولكنه لم يكشف له عن حتمية نتيجة هذا الشر. ولهذا لم يدرك آدم هذا الوحي كحقيقة أبدية ضرورية بل كقانون أي كقاعدة تنص على أن نفعاً أو ضرراً ما سينتج عن فعل ما ارضاء لرغبة حاكم وتنفيذاً لأمره المطلق، لا بضرورة متضمنة في طبيعة الفعل نفسه. وهكذا، أصبح هذا الوحي قانوناً لآدم فقط[١٥] ونتيجة لنقص في معرفته، واتخذ الله بالنسبة إليه صفة المشرع والحاكم. ولهذا السبب نفسه، ونتيجة لنقص في معرفة العبرانيين، أصبحت الوصايا العشر قانوناً لهم وحدهم نظراً إلى أنهم لم يعرفوا وجود الله كحقيقة أزلية، فقد كان لزاماً عليهم أن يدركوا، كقانون[١٦]، ما أوحى اليهم في الوصايا العشر، وأعني به أن الله موجود تجب له العبادة وحده. ولو كان الله قد تحدث اليهم مباشرة دون وسائط حسية أيا كانت، لما أدركوا ذلك كقانون بل كحقيقة أزلية. وما نقوله الآن عن آدم والاسرائيليين ينطبق أيضاً على جميع الأنبياء الذين شرعوا قوانين باسم الله، فهم لم يدركوا أوامر الله ادراكاً كافياً كما ندرك الحقائق الأبدية. فمثلاً يجب أن نذكر عن موسى أيضاً أنه أدرك بالوحي أو استنتج من مبادىء أوحيت إليه أفضل طريقة يستطيع بها شعب اسرائيل أن يتوحد في بقعة من بقاع الأرض وان يكون مجتمعاً جديداً، أي أن ينشىء دولة. وعلى نفس هذا النحو أدرك أفضل طريقة يمكن بها إجبار هذا الشعب على الطاعة، ولكنه لم يدرك أن هذه الطريقة هي أفضل الطرق كما لم يوح إليه بذلك، ولم يعلم أن الغاية التي يرمي الاسرائيليون إلى تحقيقها سوف تتحقق حتماً بطاعة كل الشعب المجتمع في مثل هذه المنطقة. واذن فهو لم

(١٥) انظر ما يقوله سبينوزا بعد ذلك عن قصة آدم وتأويله لها وكذلك Ethique, IV, prop. 68 et schol.

(١٦) تتضمن فكرة القانون الديني بالمعنى التقليدي عدم الفهم والطاعة العمياء، وأما الروح فلا تفعل ذلك حتى ولو قبل العامي هذا الوضع باعتباره أكبر تعبير عن التقوى والايمان.

يدرك هذه الأمور كلها كحقائق أزلية، بل كأوامر ونظم مفروضة، وشرعها كقوانين أرادها الله. ومن هنا جاء تصورهم لله بوصفه قائداً ومشرعاً وملكاً[١٧] مع أن هذه الصفات كلها تنتمي إلى الطبيعة الإنسانية وحدها، ويجب استبعادها تماماً عن طبيعة الله. على أنني أعود فأؤكد أن هذا لا ينبغي أن يقال إلا عن الأنبياء الذين شرعوا قوانين باسم الله، لا عن المسيح. فمع أن المسيح ـ فيما يبدو ـ قد شرع أيضاً قوانين باسم الله، إلا أنه على العكس من ذلك أدرك الأشياء بوصفها حقيقة، وعرفها معرفة كافية، ذلك لأن المسيح لم يكن نبياً[١٨]، بل كان ناطقاً بلسان الله. فقد أوحى الله بوساطة روح المسيح (كما بينا ذلك في الفصل الأول) بعض الحقائق للجنس البشري، كما أوحى من قبل بوساطة الملائكة، أي بوساطة صوت مخلوق وبوساطة رؤى... الخ ولذلك فإن القول بأن الله قد كيّف وحيه وفقاً لآراء المسيح لا يقلّ مخالفة للعقل عن افتراض أن الله قد كيّف وحيه من قبل حسب آراء الملائكة أي حسب صوت مخلوق ورؤى حتى يبلغ الرسل الحقائق المراد كشفها، وهو افتراض في غاية التناقض، لا سيما أن المسيح لم يرسل لتعليم اليهود فقط بل أرسل للجنس البشري قاطبة، بحيث لا يكفي أن تتكيف روحه حسب معتقدات اليهود وحدهم بل يجب أن تتكيف حسب المعتقدات المشتركة بين الجنس البشري كله، وحسب التعاليم الشاملة أي المتعلقة بالتصورات العامة والأفكار الصحيحة. فمن المؤكد ان الله كشف عن نفسه للمسيح أو لروح المسيح مباشرة دون توسط كلمات أو صور، كما هو الحال في وحي الأنبياء. ومن ذلك نستنتج ضرورة أن المسيح قد أدرك بالفعل حقائق الوحي، أي انه عرفها عقلاً، لأن الشيء يقال عنه انه يعرف عقلاً عندما يدرك بالفكر الخالص دون كلمات أو صور. وعلى ذلك فقد أدرك المسيح حقائق الوحي حقيقة وعرفها معرفة كافية. وعلى ذلك، فإذا كان قد فرضها وكأنها قوانين، فإنه ما فعل ذلك إلا لجهل الشعب وعناده، وهو في ذلك قد قام بما يقوم به الله، فتكيف طبقاً لروح الشعب. ومع أن المسيح كان أكثر وضوحاً إلى حد ما من الأنبياء السابقين، إلا انه بشّر بحقائق الوحي

---

(١٧) تزيد ترجمة FM «رحيماً عادلاً».

(١٨) ليس المسيح نبياً لأنه عرف الله حقيقة وبالتالي يكون فيلسوفاً بل وأكبر الفلاسفة. تتحد روح المسيح مع فكرة الله (Ethique, IV, prop. 68 et schol.) يكون أبدياً اذن كل من يعمل العدل والاحسان(Lettres, 43,73et 78)

انظر أيضاً: L. Brunschvicg : Spinoza et ses contemporains.

بنفس الطريقة الغامضة، وفي كثير من الأحيان كان يستعمل الأمثلة، ولا سيما في حديثه مع من لم يعطوا بعد معرفة ملكوت السماوات (انظر، متى، ١٣ : ١٠ . . . الخ)[١٩]. وليس هناك أدنى شك في أنه قد بشر من أعطوا معرفة أسرار السماوات بهذه الحقائق نفسها باعتبارها حقائق أزلية، لا مجموعة من القوانين، وبذلك حررهم من عبودية القانون، وان كان مع ذلك قد ثبته وجعله راسخاً في أعماق القلوب إلى الأبد. وهذا ما أشار إليه بولس - فيما يبدو - في بعض النصوص من رسالته إلى أهل رومية (٧ : ٦، ٣ : ٢٨)[٢٠]. ومع ذلك، فإنه هو أيضاً لم يشأ أن يتحدث بصراحة[٢١] بل كان يتحدث كما يتحدث الناس عادة، كما يقول هو في الاصحاح ٣ الآية ٥ وفي الاصحاح ٦ الآية ١٩ من نفس الرسالة[٢٢]، وهذا ما نلحظه بوضوح عندما نجده يسمي الله بالعادل. ولا شك أيضاً أنه نظراً إلى ضعف الجسد وصف الله وصفاً خيالياً بالرحمة والفضل والغضب. . . الخ، وكيّف كلماته حسب فهم العامة، أي أهل الجسد (كما يقول في الرسالة الأولى إلى أهالي كورنثة، ٣ : ١ - ٢)[٢٣]. والواقع أنه في الاصحاح ٩ الآية ١٨ من رسالته إلى أهالي رومية[٢٤] أعطى منزلة الحقيقة المطلقة لدعوته القائلة بأن غضب الله ورحمته لا يتوقفان على أفعال البشر، بل على اختيار الله وحده، أي على

---

(١٩) (متى، ١٣ : ١٠ وما بعدها) ١٠ - فدنا اليه تلاميذه وقالوا لماذا تكلمهم بأمثال. ١١ - فأجاب وقال لهم: انتم قد أعطيتم معرفة أسرار ملكوت السماوات وأما أولئك فلم يعطوا.

(٢٠) (رومية، ٧ : ٦) وأما الآن فقد برئنا من الناموس إذ متنا عن الذي كان يمسكنا حتى نعبد بجدة الروح لا بعتق الحرف.

(رومية، ٣ : ٢٨) لأنا نحسب أن الانسان إنما يتبرر بالايمان بدون أعمال الناموس.

(٢١) لا يعرف المسيح الأوامر الالهية كقوانين بل كحقائق أبدية، ولكن في بعض الأحيان يبشر بها وكأنها قوانين تتكيف حسب أفهام الناس، يرمي سبينوزا من وراء ذلك إلى اثبات تناقض نصوص الانجيل وهي الغاية القصوى من برهانه حسب منهج سبينوزا في عرض فكرة (معرفة المسيح للقوانين كحقائق أبدية) وهو يرمي إلى فكرة أخرى أبعد منها.

(٢٢) (رومية، ٣ : ٥). . انما نتكلم بحسب البشرية.

(رومية، ٦ : ١٩) أقول كلاماً بشرياً من أجل ضعف اجسادكم.

(٢٣) (كورنثة (١)، ٣ : ١ - ٢) ١ - وانا أيها الأخوة ان أكلمكم كالروحيين بل كالجسديين كالأطفال في المسيح. ٢ - قد غذيتكم باللبن لا بالطعام لانكم لم تكونوا حينئذ تستطيعون ذلك ولا الآن تستطيعونه لانكم لا تزالون جسديين.

(٢٤) (رومية، ٩ : ١٨) اذن هو يرحم من يشاء ويقسي من يشاء.

ارادته، نظراً إلى أنه لا يمكن لأحد أن يبرر نفسه بالأعمال التي يقوم بها تنفيذاً للشريعة بل بالإيمان وحده (أنظر رسالته إلى أهـالي رومية، ٣ : ٢٨)[٢٥] الـذي يعني به ولا شـك صفاء النفس التام. وأخيراً، لأن أحداً لن يكون سعيداً إن لم تكن روح المسيح فيه (انظر، رسالته إلى أهالي رومية، ٨: ٩)[٢٦]، بحيث يرى بوساطتها قوانين الله كحقـائق أزلية. نتهي من ذلك إلى أننا لا يمكن أن نصف الله بأنه مشرع أو حاكم، ولا يمكن تسميته عادلاً أو رحيماً. . . الخ إلا على طريقة فهم العامي ولنقص في معرفتنا. والواقع ان الله يفعل كل شيء ويسيره بالضرورة الناتجة عن طبيعته وكماله وحدها، وتكون أوامره ومشيئته حقائق أزلية تنطوي دائماً على ضرورة. وهذا هو ما أردت شرحه وبيانه أولاً.

فلننتقل الآن إلى النقطة الثانية، ولنتصفح الكتاب المقدس لنرى ماذا يقول عن النـور الفطري وعن القانون الإلهي. إن أول نص نصادفه هو قصة الإنسان الأول حيث يروي ان الله أمر بألا يأكل الثمرة من شجرة معرفة الخير والشر، ويبدو ان هذا النص يعني ان الله أمر آدم بأن يفعل الخير وأن يسعى إليه من حيث هو خير، لا لأنه ضد الشر، أي أن يبحث عن الخير حباً في الخير، لا خوفاً من الشر. وقد بينا من قبل ان من يفعل الخير عن معرفة حقيقية للخير وحب له فإنه يفعله بحرية وبعزيمة راسخة. وعلى العكـس من ذلـك، فإن من يفعـل الخير خوفاً من الشر يفعله مجبراً على فعله بالشر الذي يخشاه ويصبح عبداً له ويعيش تحت أمرة الآخرين. وعلى ذلك، فإن هذه الوصية الفريدة التي اعطاها الله آدم تشتمل على كل القانون الإلهي الطبيعي، وتتفق تماماً مع تعاليم النور الفطري، ولن يكون من الصعب تفسـير هذه القصة كلها أو هذا المثل الخاص بالإنسان الأول اعتماداً على هذا المبـدأ. ومع ذلـك، فإني أفضـل استبعاد هذا التفسير، لأني من جهة لست على يقين تام من أن تفسيري يتفق مع فكر الـراوي، ولأن معظم النـاس، من جهة أخـرى، لا يسلّمـون بـأن هـذه القصـة هي مجـرد مثل[٢٧]، بل يسلمون بلا تحفظ بأنها مجرد رواية لذلك أفضل أن أذكر هنا نصوصاً أخرى

(٢٥) (رومية، ٣ : ٢٨) لأننا نحسب ان الانسان انما يتبرر، بل بالايمان بدون أعمال الناموس.

(٢٦) (رومية، ٨ : ٩) أما أنتم فلستم في الجسد بل في الروح ان كان روح الله حالاً فيكم ولكن ان كان أحد ليس فيه روح المسيح فهو ليس منه.

(٢٧) يرى سبينوزا ان قصة آدم ـ وكذلك قصة أيوب ـ مجرد مثل أو قصة، كما يتحدث كافكا Kafka عن هذه الجنة الأولى التي طرد منها بسبب خطيئة عدم الصبر.

من الكتاب تأخذها أولاً من هذا المؤلف الذي يتحدث بفضل النور الفطري، والذي استطاع عن طريق هذا النور أن يتفوق على جميع حكماء عصره والذي تبعث حكمه في الشعب من الإجلال الديني بقدر ما تبعثه فيه حكم الأنبياء، وأنا أعني بذلك سليمان الذي لا تكشف أسفاره المقدسة عن هبة النبوة والورع، بل عن الفطنة والحكمة. ففي سفر الأمثال يسمي سليمان الذهن الإنساني نافورة الحياة الحقة(*)، ويجعل الشقاء في ضياع العقل، ويقول (١٦ : ٢٢): العقل ينبوع الحياة لصاحبه وتأديب السفهاء السفه. ولا ننسى أن كلمة حياة، على إطلاقها، تعني في العبرية الحياة الحقة، كما يتضح في التثنية (٣٠ : ١٩)[٢٨]. وعلى ذلك فإن سليمان يجعل ثمرة الذهن في الحياة الحقة وحدها، كما يجعل العذاب في الحرمان منه، وهذا يتفق كل الاتفاق مع ما ذكرناه من قبل في النقطة الرابعة بشأن القانون الإلهي الطبيعي. كذلك يدعو هذا الحكيم صراحة إلى ان منبع الحياة هذا - أي الذهن وحده - هو الذي يضع قوانين للحكماء كما ذكرنا من قبل، لأنه يقول (١٣ : ١٤): شريعة الحكيم ينبوع الحياة(**). . ، أي أنها الذهن، كما يتضح من النص المذكور من قبل. كذلك يدعو صراحة في الاصحاح ٣: ١٣ إلى ان الذهن يهب الإنسان السعادة والهناء والاطمئنان الحقيقي للنفس، فيقول: طوبى للإنسان الذي وجد الحكمة وللرجل الذي نال الفطنة. وسبب ذلك (كما نرى بعد ذلك في الآيات ١٦ - ١٧) أن: طول الأيام في يمينها، وفي يسارها الغنى والمجد، طرقها (تلك التي يخبرنا بها العلم) طرق نعمة، وجميع مسالكها سلام. وإذن فالحكماء وحدهم - حسب قول سليمان - يعيشون في سلام وبنفس مطمئنة ولا يعيشون كالفاسقين ذوي النفوس المتقلبة فريسة للإنفعالات المتضاربة، ومن ثم (كما يقول أشعيا، ٥٧ : ٢٠)[٢٩] لا يكون لهم سلام ولا اطمئنان. وأخيراً يجب أن نذكر، خاصة في أمثال سليمان هذه، ما يوجد في الاصحاح الثاني، وهو ما يتفق تماماًمع وجهة نظرنا. تبدأ الآية

(*) تركيب عبري. يقال على من يمتلك شيئاً أو يسيطر على طبيعته أنه صاحب (أو سيد) هذا الشيء فيقال في العبرية على الطير أنه صاحب الأجنحة لأن له جناحين، وسيد الذهن هو الانسان العاقل لأن له عقلاً.

(٢٨) (التثنية، ٣٠ : ١٩) وقد أشهدت عليكم اليوم السماء والأرض بأني قد جعلت بين أيديكم الحياة والموت، البركة واللعنة، فاختر الحياة لكي تحيا انت وذريتك.

(**) تركيب عبري عن «الحياة».

(٢٩) (أشعيا، ٥٧ : ٢٠) فأما المنافقون فكالبحر المهيج الذي لا يمكن ان يهدأ ومياهه تقذف بقذر وحمأ.

الثالثة هكذا: ان ناديت الفطنة وأطلقت إلى الفهم صوتك.. فحينئذ تفطن لمخافة الرب، وتدرك معرفة الله (أو الحب لأن كلمة ياداه(*) تفيد المعنين)، وأن الرب يؤتي الحكمة ومن فيه العلم والفطنة. وبهذه الكلمات يبين بوضوح تام أولاً ان الحكمة أو الذهن هو وحده الذي يعلمنا خشية الله بطريقة حكيمة، أي أن نتوجه إليه بعبادة دينية بالمعنى الصحيح. ويعلمنا ثانياً ان الله هو منبع الحكمة والعلم وأن الله هو واهبها. وهذا بعينه هو ما أثبتناه من قبل من أن ذهننا وعلمنا يعتمدان على فكرة الله أو معرفتنا به، ويصدران عنها، ويكتملان بها. ويستمر سليمان في شرحه في الآية ٩ فينادي صراحة بأن هذا العلم يحتوي على الأخلاق الحقة والسياسة الحقة، اللتين تصدران عنه: حينئذ تفطن للعدل والحق والاستقامة وكل منهج صالح. وهو لا يكتفي بهذا، بل يواصل كلامه قائلاً: "إذا دخلت الحكمة في قلبك، ولذت نفسك العلم، يحافظ عليك التدبير، وترعاك الفطنة." كل هذا يتفق اتفاقاً تاماً مع العلم الطبيعي الذي يعلم الأخلاق والفضيلة الحقة عندما نكتسب معرفة الأشياء ونتذوق فضيلة العلم، وعلى ذلك فإن سعادة من ينمي ذهنه الطبيعي، وكذلك هدوء نفسه، لا يتوقفان ـ فيما يقول سليمان[٣٠] ـ على قوة الحظ (أي على عون الله الخارجي) بل يتوقفان أساساً على قدرته الداخلية (أي على عون الله الداخلي) لأنه يستطيع أن يحفظ حياته على أفضل نحو إذا كان يقظاً نشطاً وعلى قدر كبير من الدراية. وأخيراً يجب ألا ننسى هذا النص الذي كتبه القديس بولس في الاصحاح الأول، الآية ٢٠ من الرسالة إلى أهالي رومية حيث يقول (حسب نسخة تريمليوس السريانية[٣١]: لأن غير منظوراته قد أبصرت منذ خلق العالم إذ أدركت بالمرءات، وكذلك قدرته الأزلية وألوهيته حتى أنهم لا معذرة لهم، وعلى هذا النحو يبين بقدر لا بأس به من الوضوح قدرة الله وألوهيته الأزلية اللتين تسمحان لنا بأن نعرف ونستنبط أي الأشياء ينبغي أن نبحث عنها وأيها ينبغي أن نتركها، وينتهي من ذلك إلى ان الجميع لا

(*) المعنى الحقيقي للفظ Mezima الفكر أو التدبير أو الحيطة.

(٣٠) يبين سبينوزا بنصوص الكتاب ان الحكمة في العقل لا في الطاعة ولكن غرضه البعيد بيان تناقض نصوص الكتاب.

(٣١) يستعمل سبينوزا الترجمة اللاتينية التي قام بها تريمليوس Tremelhis لنصوص بولس السريانية التي تختلف عن ترجمة الفولجاتا Vulgate لأنه يعتقد ان النص السرياني هو النص الأصلي خاصة وأن هناك بعض الاختلافات بين النص اليوناني والترجمة اللاتينية.

عذر لهم وأنه لا يمكنهم الاعتذار بالجهل. وما كان الأمر ليصبح على هذا النحو لو كان يتحدث عن النور الذي يفوق الطبيعة، وعن الآلام التي عاناها المسيح بجسده وعن البعث. . . الخ. ومن هنا فقد أضاف بعد ذلك في الآية ٢٤: فلذلك أسلمهم الله في شهوات قلوبهم إلى النجاسة. . الخ. حتى نهاية الاصْحَاح. وهكذا يتحدث عن رذائل الجهل ووصفها بعذاب الجهل، وهذا ما يتفق تماماً مع مثل سليمان (١٦ : ٢٢) المذكور من قبل وتأديب السفهاء السفه. فلا عجب إذن إذا قال بولس: من يفعل الشر لا عذر له، ذلك لأن كلا يحصد ما زرع، والشر يولد الشر ضرورة إن لم يتم تقويمه، والخير يولد الخير إن صاحبه ثبات النفس. وهكذا يقر الكتاب اقراراً تاماً بالنور الفطري والقانون الالهي الطبيعي. وبذلك أكون قد انتهيت من معالجة المسائل التي اعتزمت بحثها في هذا الفصل.

الفصل الخامس

السبب في وضع الشعائر، والايمان بالقصص، لأي سبب، ولأي نوع من الناس، كان ضرورياً

بيّنا في الفصل السابق أن القانون الإلهي الذي يعطي الناس السعادة الحقة ويعلمهم الحياة الحقيقية مشترك بين الناس جميعاً، بل اننا استنبطناه من الطبيعة الانسانية، بحيث يجب علينا أن نعتبره فطرياً في النفس الإنسانية، وكأنه مسطور فيها. وعلى العكس من ذلك وضعت الطقوس الدينية، أو على الأقل طقوس العهد القديم للعبرانيين وحدهم،وتكيفت حسب دولتهم بحيث لم يكن من الممكن اقامة معظم هذه الشعائر إلا بوساطة الجماعة بأسرها، لا الأفراد كل على حدة. فلا شك إذن أنه لم تكن لها صلة بالقانون الالهي، وأنها لا تسهم بشيء في السعادة والفضيلة، بل تتعلق باختيار العبرانين فحسب أي (طبقاً لما تبيناه في الفصل الثالث) بالنعيم الدنيوي للأجساد وبسلامة الدولة[١] وحدهما، إذ لا تكون لها أية فائدة إلا خلال وجود الدولة. وإذن، فإذا كانت هذه الشعائر قد أرجعت في العهد القديم، إلى قانون الله، فما ذلك إلا لأنها وضعت بفضل الوحي أو صدرت عن مبادىء موحى بها، ومع ذلك، فلما كان الاستدلال مهما بلغت قوته لا قيمة له عند اللاهوتيين العاديين، فإنه يحسن أن نبرهن عن طريق سلطة الكتاب على ما قلناه الآن[٢]. وبعد ذلك سنبين، زيادة منا في الإيضاح، السبب الذي كانت الشعائر من أجله عاملاً على المحافظة على دولة اليهود

---

(١) يدل انزعاج فلتويزن L.de Velthuysen على خطورة هذا الراي الذي يقدمه سبينوزا (Lettres 42).

(٢) يقال إن سبينوزا هنا يعارض السلطة بالسلطة ويبين التعارض في الكتاب بمعارضة نصوصه ببعضها، ومع أنه لا يرد الاعتماد على العقل الا انه يبرهن بالعقل على ضعف حجج اللاهوتيين. ويذهب أبعد من ديكارت ويبرهن على أن العقل والحس السليم هما أيضاً أساس السلطات اللاهوتية. ومن يتخل عن العقل فإنه يعارض السلطة التي تقيم حقوق العقل (انظر نصوص سليمان عن العقل والسفه).

والإبقاء عليها، وكيف تم ذلك. إن أوضح دعوة في سفر أشعيا هي دعوته للتوحيد بين القانون الالهي بالمعنى المطلق لهذه الكلمة والقانون الشامل الذي يكون قاعدة صحيحة للحياة، لا بين القانون الالهي والشعائر. ففي الاصحاح الأول، الآية ١٠[٣] يدعو النبي أمته إلى ان تسمع منه القانون الالهي ويبدأ باستبعاد كل أنواع القرابين وكل الأعياد من هذا القانون، ثم يدعو للقانون نفسه (أنظر ١٦ ـ ١٧)[٤]، ويلخصه في هذه الوصايا القليلة: تطهير النفس، ممارسة الفضائل بصفة مستمرة، أي القيام بالأفعال الحسنة، الاحسان إلى الفقراء. ونجد في المزمور ٤٠ الآيات ٧، ٩ شهادة لا تقل وضوحاً عن ذلك؛ إذ يخاطب كاتب المزمور الله قائلاً: ذبيحة وتقدمة لم تشأ لكنك ثقبت أذني[*]، ولم تطلب المحرقات ولا ذبائح الخطيئة. . لأعمل بمشيئتك يا الله، اني في هذا راغب، وشريعتك في صميم أحشائي. فهو اذن لا يقصد إلا هذا القانون المسطور في الأحشاء وفي النفس، ويستبعد منه الطقوس؛ إذ لا تصح الطقوس إلا في اطار نظام معين، لا بطبيعتها الخاصة، ومن ثم فهي ليست مسطورة في النفس. وتشهد نصوص كثيرة أخرى في الكتاب على ذلك، ولكن يكفينا منها النصان السابقان. وفضلاً عن ذلك، فإن الكتاب ذاته يقرر أن الطقوس لا تؤدي إلى السعادة مطلقاً، بل تتعلق فقط بالمنفعة الدنيوية للدولة؛ إذ لا يبشر الكتاب من يقيم هذه الطقوس إلا بمزايا مادية ولذات حسية، ويقصر السعادة الروحية على من يحافظ على القانون الالهي الشامل. فالأسفار الخمسة التي تشيع نسبتها إلى موسى لا تبشر ـ كما ذكرنا من قبل ـ إلا بهذا النعيم الدنيوي، أعني التكريم أو الشهرة والانتصارات والثروات واللذات وسلامة البدن. وعلى الرغم من أن الأسفار الخمسة تحتوي، بالاضافة إلى هذه الشعائر المفروضة، على كثير من الوصايا الخلقية، فإن هذه الأخيرة لا توجد فيها بوصفها تعاليم خلقية مشتركة بين الناس، بل بوصفها أوامر تكيفت بوجه خاص طبقاً لفهم أمة العبرانيين وحدها وطبقاً لمزاجها

---

(٣) (أشعيا، ١: ١٠) اسمعوا كلمة الرب ياحكام سدوم. اصغوا إلى شريعة الهنا يا شعب عمورة.

(٤) (أشعيا، ١: ١٦ ـ ١٧) ١٦ ـ فاغتسلوا وتطهروا وأزيلوا شر اعمالكم من أمام عيني وكفوا عن الاساءة. ١٧ ـ تعلموا الاحسان والتمسوا الانصاف أغيثوا المظلوم وأنصفوا اليتيم وحاموا عن الأرملة.

(*) تركيب عبري يشير إلى لحظة الموت. وتعني «يجتمع مع قطيعه» حرفيا «يموت» (انظر التكوين، ٤٩: ٢٩، ٣٣) «٢٩ ـ وأوصاهم وقال لهم أنا منضم إلى قومي فادفنوني مع آبائي في المغارة التي في حقل عفرون الحثي. ٣٣ ـ فلما فرغ يعقوب من وصيته لبنيه ضم رجليه على السرير وفاضت روحه وصار إلى قومه. (النص من ذكر المترجم)».

الخاص، وتتعلق بمنفعة دولتهم فحسب. فمثلاً لا يعلّم موسى اليهود تحريم القتل وتحريم السرقة كما يعلمها الفقيه أو النبي، بل يأمرهم بذلك كما يأمر المشرع والحاكم. ولا يثبت تعاليمه بالدليل بل يقرن أوامره بالتهديد بعقاب قد يمكن، بل يجب، أن يتباين، كما أثبتت التجربة تبعاً للمزاج الخاص بكل أمة. وهكذا فإنه لم يقصد من تحريم الزنا إلا لمصلحة العامة ومنفعة الدولة. ولو كان قد قصد اعطاءنا تعاليم خلقية لتحقيق اطمئنان النفس والسعادة الحقة للأفراد لما أدان الفعل الخارجي فحسب، بل لأدان أيضاً موافقة النفس عليه كما فعل المسيح الذي لم يقدم إلا تعاليم شاملة (أنظر، متى، ٥ :٢٨)(*). ولهذا السبب يبشر المسيح بجزاء روحي، لا بمكافأة مادية، كما فعل موسى. وذلك لأن المسيح، كما قلت، لم يبعث للمحافظة على الدولة ولتشريع القوانين، بل لتعليم القانون الشامل وحده. من ذلك ندرك بسهولة أن المسيح لم ينسخ شريعة موسى مطلقاً، لأنه لم يشأ وضع قوانين جديدة للمجتمع، وكان همه الوحيد اعطاء تعاليم خلقية وتمييزها عن قوانين الدولة[٦]. وهذا يرجع بوجه خاص إلى جهل الفريسيين الذين كانوا يظنون أن تطبيق القواعد القانونية للدولة، أي شريعة موسى، كاف ليعيشوا سعداء، مع ان هذه الشريعة ـ كما قلنا من قبل ـ لم تكن تهدف إلا مصلحة الدولة، ولم تكن غايتها تنوير العبرانيين، بل إرغامهم. ولكن لنعد إلى موضوعنا الأول، ولنذكر نصوصاً أخرى من الكتاب لا تبشر من يقيم الشعائر إلا بمزايا مادية وتقصر السعادة على من يحافظ على القانون الإلهي الشامل وحده. لقد كان أشعيا أوضح الأنبياء في الدعوة لذلك. فبعد أن أدان النفاق في الاصحاح ٥٨، وبعد ان أوصى بالحرية وبالاحسان إلى النفس وإلى الجار، أعطى هذه الوعود: حينئذ يتبلج كالصبح نورك، وتزهر عافيتك سريعاً، ويسير برك أمامك ومجد الرب يجمع شملك(*). بعد ذلك يوصي بالاحتفال بالسبت ويعد من يحرصون المحافظة عليه: فحينئذ يتنعم بالرب(*) وأنا أوطنك مشارف الأرض(**) وأطعمك ميراث يعقوب أبيك لأن فم الرب قد تكلم. نرى إذن أن النبي يبشر من يريد أن

(*) (متى: ٥ : ٢٨) أما انا فأقول لكم ان كل من نظر إلى امرأة لكي يشتهيها فقد زنى بها في قلبه.

(٦) يلاحظ القارىء ما يتظاهر سبينوزا باثباته عرضاً مع انه يرمي إلى اثباته بدقة وعناية.

(*) تعني هذه العبارة القدرة على السمع.

(*) هذا يعني تذوق لذة شريفة كما يقال في اللغة الهولندية Mit Godt en mit eere أي «مع الله ومع الشرف».

(**) يقصد بذلك أن له القدرة كما يقود الفارس حصانه بيده.

يكون حراً محسناً بنفس قريرة في جسم سليم، وبالمجد الالهي بعد الموت، ولا يبشر جزاء على اقامة الشعائر إلا بسلامة الدولة وبالنعيم والرخاء الدنيوي. ولا يوجد في(المزامير ١٥، ٢٤)(٧) أي ذكر للشعائر، بل للتعاليم الخلقية فقط. وهذا يرجع ولا شك إلى ان الموضوع هنا يتعلق بالسعادة الروحية وحدها، وهي الموضوع الوحيد الذي يعالجه المؤلف، وإن كان يتحدث عنه بالمثل. ويجب بلا شك ان نفهم في هذا النص الجبال وخيام الله والإقامة في هذه الأماكن على أنها السعادة واطمئنان النفس، لا على أنها جبل أورشليم أو مظلة موسى(٨)، فلم يكن في هذه الأمكنة أي انسان، وكانت قبيلة لاوي وحدها هي التي ترعاها. هذا بالاضافة إلى ان جميع حكم سليمان التي ذكرناها في الفصل السابق تبشر بالسعادة الحقة من ينمون الذهن والحكمة، لأنهم وحدهم يعرفون خشية الله ويبجلون العلم. ومما يثبت أيضاً أن العبرانيين لم يعودوا ملزمين، بعد انهيار دولتهم بإقامة الشعائر ما أشار إليه ارميا الذي رأى تخريب المدينة وتنبأ به، وقال: بل بهذا فليفتخر بأنه معهم، ويعرفني أنا الرب المجري الرحمة والحكم والعدل في الأرض لأني بهذه ارتضيت بقول الرب (أنظر، ٩: ٢٣)، وكأنه يقول إنه بعد تخريب المدينة لم يعد الله يطالب اليهود بشيء معين، بل أصبح لا يطلب منهم إلا مراعاة القانون الطبيعي الذي يخضع له جميع البشر(٩). ويؤكد العهد الجديد هذه الحقيقة تأكيداً تاماً، إذ لا نجد فيه ـ كما قلنا من قبل ـ إلا تعاليم خلقية، ولا يعد بملكوت السماوات إلا من

---

(٧) (المزمور ١٥ (١٤): ٢ ـ ٥) ٢ ـ السالك بلا عيب وفاعل البر المتكلم بالحق في قلبه ٣ ـ الذي لا يغتاب بلسانه ولا يصنع بصاحبه شراً ولا يلقي على قريبه عاراً ٤ ـ وعنده الرذيل مهين ويكرم الذين يتقون الرب ويحلف للمسيء اليه ولا يخلف. ٥ ـ ولا يعطي فضته بالربى ولا يقبل الرشوة على البريء. فمن عمل بذلك فلن يتزعزع إلى الأبد.
(المزمور ٢٧ (٢٦): ٤) النقي الكفين والطاهر القلب الذي لم يحمل نفسه إلى الباطل ولم يحلف بالغش.

(٨) مظلة موسى Tabernache أو خيمته Tente (وهي ترجمة الكلمة العبرية في الفولجاتا إلى Tabernaculum هي كما يتحدث النص الأصلي خيمة الاتحاد Tente de réunion أو الموعد Rendez - vous لأن فيها تم لقاء يهوه مع موسى (الخروج، ٣٣: ١١) ويستعملها التوراة ليشير بها إلى معبد الاسرائيليين في الصحراء ولكنه يعطيها دلالة روحية كما يفعل سبينوزا أي نقصان معبد أورشليم كما يروي التراث الكهنوتي. ولكن من الصعب الحديث عن هذه الخيمة ويغلب الظن أنها خيمة عادية كانت تحمل على الكتف على عادة الأعراب البدو كما أصبح المعبد صورة للمنزل وللمقيم فيه. الخيمة اذن هي مسكن يهوه المعتاد (كما يروي التراث الكهنوتي) أو مسكنه المؤقت (كما تروى بعض النصوص).

(٩) يشير سبينوزا إلى يهود الدياسبورا Diaspora، وهم من الفريسيين الذين لا نفرض عليهم اقامة الشعائر لأن الدولة العبرية في القرن السابع عشر لم يعد لها وجود.

يحافظ على هذه التعاليم، أما الشعائر فقد تركها الحواريون بعد ان بدأوا في التبشير بالانجيل بين الأمم الخاضعة لقوانين دولة أخرى. وإذا كان الفريسيون قد احتفظوا بقدر كبير من الشعائر الاسرائيلية بعد ضياع الدولة، فإن ذلك ينبغي ان يفسر على أنه مظهر لعدائهم للمسيحيين أكثر من كونه تعبيراً عن رغبتهم في ارضاء الله. فبعد الهدم الأول للمدينة، عندما أخذ الأسرى إلى بابل ولم يكونوا ـ على ما أعلم ـ قد تفرقوا شيعاًبعدما تركوا الطقوس في الحال، بل ورفضوا شريعة موسى، ونسوا تماماً قانون وطنهم، وكأنه شيء لا قيمة له، وبدأوا في الاندماج بالأمم الأخرى، كما يذكر عزرا ونحميا بالتفصيل. وإذن فليس من شك في أن اليهود لم يعودوا ملزمين بعد انهيار الدولة بالمحافظة على شريعة موسى أكثر مما كانوا قبل اقامة مجتمعهم ودولتهم. وطوال الفترة التي عاشوها بين الأمم الأخرى، قبل خروجهم من مصر، لم تكن لديهم قوانين خاصة، ولم يكن عليهم إلا المحافظة على القانون الطبيعي، وكذلك على القواعد المطبقة في الدولة التي يعيشون فيها، بقدر ما كانت غير متعارضة مع القانون الالهي الطبيعي أما عن الضحايا (القرابين) التي كان البطارقة يقدمونها إلى الله، فيمكن تفسيرها برغبتهم في أن يثيروا في نفوسهم، التي تعودت منذ الطفولة على هذه الضحايا ـ مزيداً من الخشوع؛ فقد تعود كل الناس منذ عانوس[١٠] على تقديم الضحايا ليثيروا في أنفسهم أكبر قدر من الخشوع. ولم يضح البطارقة لله مطلقاً تنفيذاً لأمر الهي على أساس معرفة استخلصوها من الأسس الشاملة التي يقوم عليها القانون الالهي، بل اتباعاً لعادة عصرهم فحسب. وإذا كانوا قد أمروا بهذه الضحايا، فإن هذا الأمر لم يكن سوى أمر صادر عن قانون الدولة التي يعيشون فيها، وهو القانون الذي كان عليهم بدورهم الخضوع له، كما بينا في الفصل الثالث في حديثنا عن ملكيصادق[١١].

أعتقد الآن أني قد بينت على هذا النحو وجهة نظري بسلطة الكتاب. يبقى ان أبين كيف أفادت الشعائر في المحافظة على بقاء دولة العبرانيين، وما السبب في ذلك، وهي مسألة

(١٠) عانوس Enos بطريق من عصر ما قبل الطوفان تتحدث عنه التوراة كابن لشيث Seth، ويدل اسمه على الانسانية كلها، وتعزى له النصوص اليهودية Yahviste عبادة يهوه (تحتوي التوراة على مجموعتين من النصوص اليهوية والألوهية Elohiste).

(١١) انظر الهامش ١٧ من الفصل الثالث.

سأعتمد في ايضاحها على مبادىء كلية، موجزاً الكلام فيها بقدر المستطاع(١٢). إن المجتمع لا يكون نافعاً أو ضرورياً للغاية لأنه يحمي الأفراد من الأعداء فحسب، بل أيضاً لأنه يسمح بجمع أكبر قدر ممكن من وسائل الراحة. ذلك لأنه لو لم يكن الناس يريدون أن يتعاونوا مع بعضهم بعضاً فلن تتوافر لديهم المهارة الفنية أو الوقت اللازم لتدبير شؤون حياتهم وللمحافظة عليها بقدر الامكان. فلن يتوافر لأحد الوقت أو القوة اللازمة لو كان عليه أن يفلح ويبذر ويحصد ويطحن ويطهو وينسج ويحيك، وأن يقوم بأعمال أخرى كثيرة نافعة لتدبير شؤون حياته، ناهيك بالفنون والعلوم التي هي ضرورية إلى أقصى حد لكمال الطبيعة الانسانية وللحصول على السعادة. والواقع أننا نرى هؤلاء الذين يعيشون حياة همجية، بلا مدنية، يحيون حياة بائسة تقرب من مستوى حياة الحيوانات، ومع ذلك لا يستطيعون الحصول على هذا القليل الذي لديهم، والذي يتسم بأنه هزيل فج، إلا إذا تعاونوا مع بعضهم البعض على أي نحو. ولو كان الناس بطبيعتهم على استعداد لئلا يرغبوا إلا فيما يمليه العقل السليم، لما احتاج المجتمع قطعاً إلى أية قوانين، ولكان تنوير الناس ببعض التعاليم الخلقية كافياً لكي يفعلوا بأنفسهم، وبروح متحررة، ما هو نافع لهم بحق. إلا ان الطبيعة الانسانية لها استعداد مختلف كل الاختلاف: صحيح أن جميع الناس يحرصون على منفعتهم، ولكنهم لا يفعلون ذلك حسبما يمليه العقل السليم، بل تدفعهم دائماً شهوة اللذة وانفعالات النفس (التي لا تأخذ المستقبل في حسابها ولا تعمل حساباً إلا للذاتها) عندما يرغبون في شيء ويحكمون عليه بأنه نافع. ومن ثم لا يستطيع أي مجتمع أن يبقى دون سلطة آمرة ودون قوة، وبالتالي دون قوانين تلطف من شهوة اللذة وتسيطر على الانفعالات التي لا ضابط لها. الا ان الطبيعة الانسانية لا تتحمل أن تظل في حالة قهر مطلق، وكما يقول سنيكا، الكاتب المسرحي(١٣): ما استطاع أحد ان يمارس العنف في الحكم مدة طويلة، اما الاعتدال في

(١٢) اذن يستطيع العقل ان يكون حكماً على الكتاب.

(١٣) سنيكا الكاتب المسرحي Sénèque le Tragique هو الفيلسوف الرواقي المشهور ولد في قرطبة في السنة الثانية الميلادية وتوفي في السنة الخامسة والستين، ابن سنيكا الخطيب Sénèquele Rhéteur (المولود في قرطبة في السنة الخامسة والخمسين قبل الميلاد وتوفي في السنة الخامسة والثلاثين الميلادية) ومعلم نيرون Néron ولكن نيرون غضب عليه وأمره بقطع شرايينه. وأهم أعماله رسائل إلى لوسيليوس Lucilius وبعض المسرحيات (ميديا Médée الطرواديات Les Troyennes أجاممنون Agamemnon فيدر Phèdre. ويظن بعض المؤرخين ان سنيكا الفيلسوف غير سنيكا الكاتب المسرحي.

الحكم فيدوم. فطالما كان الناس يسلكون بدافع من الخوف وحده، فإنهم يفعلون أشد الأشياء تعارضاً مع ارادتهم ولا يتأملون الفعل من حيث فائدته وضرورته، بل انهم لا يهتمون إلا بانقاذ أنفسهم وبعدم تعرضهم للألم. ويستحيل عليهم ألا يتلذذوا بما يصيب سيدهم وصاحب السلطة عليهم من شر و خسارة، حتى لو كان في ذلك ضرر بالغ عليهم، كما يستحيل ألا يتمنوا له الشر وألا يرتكبوه عندما يستطيعون. والواقع أن أشد ما يؤلم الناس خضوعهم لأمثالهم وسيطرة هؤلاء عليهم. وأخيراً، فليس هناك أقسى من سلب الناس حريتهم بعد حصولهم عليها. ومن ثم يجب أولاً على كل مجتمع ـ ان أمكنه ذلك ـ أن يقيم سلطة تنبثق من الجماعة على نحو من شأنه أن يكون الجميع ملزمين بأن يطيعوا أنفسهم لا أمثالهم. أما إذا وضعت مقاليد السلطة في أيدي أفراد قلائل أو في يد فرد واحد، فيجب أن يكون لدى هذا الفرد شيء أسمى من الطبيعة الانسانية، أو على الأقل يجب أن يحاول بقدر طاقته أن يقنع العامة بذلك. ثانياً، يجب ان توضع القوانين في كل دولة بحيث يكون الباعث على ضبط الناس هو الأمل في تحقيق خير معين. يرغب فيه بوجه خاص، أكثر من خوف يحيط بهم، وبذلك يقوم كل فرد بواجبه بحماس بالغ. وأخيراً لما كانت الطاعة هي تنفيذ الأوامر بالخضوع لسلطة الرئيس الآمر وحدها، فإنا نرى ان هذه الطاعة لا مكان لها في مجتمع تكون السلطة فيه منتمية إلى جميع أفراده، وتوضع فيه القوانين برضاء الجميع. ففي مثل هذا المجتمع، سواء أزاد عدد القوانين أم نقص، يظل الشعب حراً لأنه يفعل برضائه الخاص[14]، لا بخضوعه لسلطة الآخرين. ولكن الأمر يختلف كل الاختلاف عندما تكون لفرد واحد سلطة مطلقة؛ فعندئذ ينفذ الجميع أوامر السلطة بدافع الخضوع لسلطة فرد واحد. وعلى ذلك، فما لم يكن الناس قد دربوا منذ البداية على أن تكون مصائرهم معلقة بكلمة القائد الذي يأمر، فسوف يصعب عليه إذا دعت الحاجة أن يضع قوانين جديدة، وأن يسلب الشعب حرية حصل عليها من قبل.

بعد هذه الاعتبارات العامة، لنعد إلى التنظيم السياسي للعبرانيين. فعند خروجهم من مصر لم يكونوا ملتزمين بقانون أية دولة، لذلك كان في أمكانهم وضع قوانين جديدة كما

(١٤) نلحظ هنا أن التفسير له مهمة تحرير العقول وتأسيس دولة ديموقراطية وهو الغرض الأساسي الذي يرمي اليه سبينوزا من رسالته.

يريدون، أي وضع تشريع جديد وتأسيس دولتهم في المكان الذي يختارونه، واحتلال ما يشاءون من الأراضي. على أنهم لم يكونوا على استعداد لوضع قواعد التشريع بحكمة، ولممارسة السلطة بطريق جماعي، فقد كان طابع الجهل يغلب على الجميع، وكان استعبادهم قد شوه نفوسهم. لذلك كان من الضروري أن تظل السلطة في يد فرد واحد قادر على أن يسير الجميع وعلى اجبارهم بالقوة وعلى سن القوانين وتفسيرها بعد ذلك. ولقد استطاع موسى بسهولة ان يستمر في المحافظة على هذه السلطة بما كان يتميز به على الآخرين من فضيلة الهية، وقد أقنع الشعب بذلك وأثبته لهم بشواهد عديدة (أنظر، الخروج، ١٤: الآية الأخيرة، ١٩: ٩)[١٥]. وإذن فقد وضع قواعد التشريع وفرضها بالسلطة الالهية التي كانت مميزة له، ولكنه حرص حرصاً عظيماً على أن يقوم الشعب بواجبه لا عن رهبة بل عن طيب خاطر. وقد اضطر إلى ذلك لسببين: أولاً العصيان الطبيعي للشعب (الذي لم يكن يتحمل ان يخضع لسيطرة القوة وحدها)، ثانياً خطر الحرب وما يتطلبه النصر من خروج الجند للحرب عن اقتناع لا بالتهديد والعقاب، حتى يحاول كل فرد أن يتميز بشجاعته وبعظمة نفسه، لا أن يهرب من العذاب فحسب. لهذا السبب، أدخل موسى الدين في الدولة بسلطته الالهية وبناء على أمر الهي حتى يقوم الشعب بواجبه باخلاص لا عن رهبة. ومن ناحية أخرى فقد ربط العبرانيين بالمنافع وأعطاهم وعوداً كثيرة باسم الله، ولم يضع قوانين صارمة أكثر مما يجب، وهذا ما يسلم الجميع به إذا شرع في دراسة هذا التاريخ، وإذا نظر إلى الأدلة المطلوبة لإدانة متهم ما.

وأخيراً رفض أن يقوم أفراد الشعب ـ الذين اعتادوا العبودية ـ بأي فعل بمحض ارادتهم، حتى يظل هذا الشعب، الذي لم يكن يستطيع أن يحكم نفسه، مقيداً بكلمة الرئيس الآمر، إذ لم يكن الشعب يستطيع أن يفعل شيئاً دون أن يلتزم بالقانون ودون أن ينفذ الأوامر الصادرة عن الرئيس وحده. فلم يكن مسموحاً له أن يفعل شيئاً بمحض رغبته، وكان عليه أن

(١٥) (الخروج، ١٤: ٣١) وشاهد اسرائيل القوة العظيمة التي صنعها الرب بالمصريين فخاف الشعب الرب وآمنوا به وبموسى عبده.
(الخروج ١٩: ٩) قال الرب لموسى هانذا آت اليك في ظلمة الغمام لكي يسمع الشعب مخاطبتي لك ويؤمنوا بك أيضاً إلى الدهر. فأنهى موسى إلى الرب كلام الشعب.

يراعي طقساً دينياً معيناً للفلاحة والبذر والحصد، ولم يكن باستطاعته أن يتناول طعامه ويلبس ويعنى بشعر رأسه ولحيته ويلهو أو يفعل أي شيء إلا بالامتثال لشعائر دينية اجبارية ولأوامر تفرضها القوانين[١٦]. ولم يكن هذا كله كافياً، بل كان عليهم أن يضعوا على عتبات المنازل وفي الأيدي وبين العينين علامة ما تذكرهم بالطاعة[١٧]. هذه إذن كانت غاية الشعائر الدينية: ألا يفعل الناس شيئاً بمحض ارادتهم بل تنفيذاً لأوامر الآخرين دائماً، وأن يعترفوا بأنهم في جميع أفعالهم وفي جميع أفكارهم ليسوا أحراراً مطلقاً، بل خاضعين كلية لقاعدة من وضع الآخرين[١٨]. ويتضح من هذا كله وضوح الشمس أن الطقوس الدينية لا توصل إلى السعادة الروحية، وأن طقوس العهد القديم، بل وشريعة موسى كلها، تتعلق بدولة العبرانيين وحدها، وبالتالي تهدف إلى تحقيق بعض وسائل الراحة المادية[١٩]. أما فيما يتعلق بطقوس الدين المسيحي، مثل العمادة وتناول قربان الرب والأعياد والصلوات العلنية، وكل ما يشترك فيه جميع المسيحيين، سواء أكان المسيح هو الذي وضعها أم الحواريون (فهذا أمر لم يثبت في رأيي على نحو قاطع بعد) ـ فهي بمثابة آيات خارجية للكنيسة الشاملة، وليست أموراً توصل إلى السعادة الروحية أو لها في ذاتها أي طابع مقدس. ولهذا السبب فإن هذه الطقوس، وإن لم تكن قد وضعت لمصلحة سياسية فإنها قد وضعت لصالح المجتمع كله، وبالتالي فإن من يعيش وحده لا يرتبط بهذه الطقوس مطلقاً؛ بل ان من يعيش في دولة يحرم فيها الدين المسيحي عليه أن يمتنع عن اقامة هذه الطقوس، ويستطيع مع ذلك أن يعيش متمتعاً بسعادة الروح. ونجد مثالاً لهذا الموقف في اليابان، حيث تحرم الديانة المسيحية وذلك لأن الهولنديين

---

(١٦) الجانب المظهري الخارجي في الشعائر أو في الفضائل هو دعامة النظام الثيوقراطي أي الملكي التسلطي.

(١٧) هذه العلامات phylactères (من اليونانية philacteria) هي النقوش التي يضعها اليهود على الجبهة أو على الذراع واليد دليلاً على الطاعة خاصة عند الفريسيين وتجنباً للعنة التي تحل بمن يتعدون حدود الشريعة (الخروج، ١٣: ٩، ٢٦، التثنية، ٦: ٨، ١١: ١٨، العدد، ١٥، ٣٧ ـ ١٤١)

(١٨) التزمت سبب الانحراف.

(١٩) يرى سبينوزا ان اقامة الشعائر عند العبرانيين كانت بهدف واحد وهو المحافظة على الجماعة ويصدق ذلك في كل الشعائر في أية ديانة وطنية. أما الديانة الشاملة (وهو الدين الذي ينتسب اليه سبينوزا) فلا تحتاج لهذه الشعائر. قد تقام بعض الشعائر وكأنها رموز خارجية للدين الشامل ولكن هذه الرموز ليست ضرورية لمن تعدى نطاق الجهال. وتحتاج الشعائر إلى كنيسة، أما الدين الشامل فلا يحتاج لأي مؤسسة دينية.

(٢٠) يرى سبينوزا ان هذه الشعائر من وضع الحواريين (انظر الفصل الحادي عشر).

الذين يسكنون هذه البلاد ملزمون بأمر من شركة الهند الشرقية بالامتناع عن كل عبادة علنية[٢١]. ولا أظن أني أستطيع الآن اثبات ذلك بسلطة أخرى. ومع أنه ليس من الصعب استنباطه بمبادىء من العهد الجديد، وقد يمكن اثباتها بشواهد واضحة، فإني أفضل ترك هذه المسألة جانباً، لأني أود أن أسارع إلى معالجة مشكلة أخرى. وسأستمر اذن وأنتقل إلى النقطة الأخرى التي اعتزمت معالجتها في هذا الفصل وهي: لأي نوع من الناس يكون التصديق بالروايات التاريخية الواردة في الكتب المقدسة ضرورياً، ولأي سبب؟. ولكي نقوم بهذا البحث بالاستعانة بالنور الطبيعي يجب علينا أن نسير على النحو الآتي.

إذا طلبنا من الناس أن يعتنقوا أو أن يرفضوا عقيدة تتعلق بشيء غير معروف بذاته يتحتم علينا أن نبدأ من نقاط معينة متفق عليها. وأن نعتمد في الاقناع على التجربة أو على العقل، أي أن نعتمد على الوقائع التي يتحقق الناس بحواسهم من وجودها في الطبيعة، أو على بديهيات العقل المعروفة بذاتها. ولكن، ما لم يكن في استطاعة التجربة أن تعطينا معرفة واضحة ومتميزة، فإنها مع استطاعتها اقناع المرء، لن تؤثر في الذهن، ولن تبدد الغيوم التي تخيم عليه، كما يفعل الاستنباط بالترتيب السليم للحقيقة التي نريد اثباتها، بالاعتماد على بديهيات العقل وحدها، أي تلك التي تقوم على سلطة الذهن وحده، لا سيما حين يكون الأمر متعلقاً بموضوع روحي لا يقع مطلقاً تحت الحواس. ومع ذلك ففي أغلب الأحيان يكون من الضروري، لإثبات حقيقة باعتماد على أفكار العقل وحده، الحصول على سلسلة طويلة من المدركات الحسية، هذا فضلاً عن الحرص الشديد والبصيرة النافذة والقدرة الفائقة على السيطرة على النفس، وكلها صفات لا توجد في الناس إلا نادراً. ومن ثم تراهم يفضلون التعلم بالتجربة على استنباط مدركاتهم الحسية من عدد قليل من البديهيات ثم ربط بعضها ببعض. وإذن، فلو أردنا أن نعلّم أمة بأكملها - إن لم نقل الجنس البشري كله - عقيدة ما، وأن نجعل جميع الناس يفهمونها بكل تفصيلاتها، فإننا نجد لزاماً علينا أن نثبتها بالالتجاء إلى التجربة، وأن نجعل أسبابها وتعريفات الأشياء المراد تعليمها ملائمة بدقة لمستوى فهم العامة التي تكون الجزء الأعظم من الجنس البشري، فنتخلى عن التسلسل المنطقي للأسباب وعن

(٢١) الأرجح ان سبينوزا أخطأ، وأنه يقصد جزر الهند الشرقية، مثل جاوة وسومطرة، حيث كان مجال نشاط هذه الشركة، أما اليابان فمن المعروف تاريخياً ان الهولنديين لم يكن لهم نشاط فيها، ولم يختلطوا بالاوروبيين لأول مرة إلا في القرن التاسع عشر (د. فؤاد زكريا).

إعطاء التعريفات اللازمة لإحكام الربط بينها على أفضل نحو ممكن. ولو لم نفعل ذلك لكنا نكتب للراسخين في العلم وحدهم، أي أنه لن يستطيع فهمنا إلا عدد ضئيل نسبياً من الناس. وإذن فلما كان الكتاب قد أوحى أولاً لكي تفيد منه أمة كاملة، ثم الجنس البشري كله، فقد كان من المحتم أن يتلاءم محتواه مع أفهام العامة، وأن يكون الاثبات فيه بالتجربة وحدها. ولكي نجعل هذه النقطة أكثر وضوحاً، نقول: ان تعاليم الكتاب النظرية تتضمن أساساً أن هناك إلهاً، أي موجوداً صنع كل شيء، يسيره ويحفظه بحكمة عليا، وهو يرعى البشر أعظم رعاية، أعني أنه يرعى منهم من يحيون حياة التقوى والأمانة ويعاقب من سواهم بمختلف ألوان العذاب ويفصلهم عن الأخيار. ويثبت الكتاب هذه التعاليم بالتجربة وحدها، أي عن طريق القصص التي يرويها، وهو لا يعطي مطلقاً تعريفات لهذه الأمور، بل يكيف أفكاره وعلله كلها على مستوى فهم العامة. ومع ان التجربة لا تستطيع أن تعطي أية معرفة واضحة بهذه الأمور، أو أن تنبئنا بما يكونه الله وكيف يحفظ جميع الأشياء ويدبرها ويرعى الناس، فإنها تستطيع مع ذلك أن تعلِّم الناس وأن تنيرهم بقدر يكفي لكي تطبع نفوسهم على الطاعة والخشوع[٢٢]. وأعتقد أني قد بينت بذلك، بما فيه الكفاية، نوع

---

(٢٢) تستطيع التجربة التي لا تستطيع بمفردها ان تعطي معرفة حقيقية لاعتمادها على الحس والخيال - أن تحرك النفوس وتحثها إلى الاخلاص والطاعة فهي إذن نافعة وضرورية ولكنها ليست فلسفية. ولكن هل تعطي هذه التجربة النعيم Beatitude.

طالما يطيع الانسان كالعبد أو كطفل مطيع فإنه يظل عبداً لم يتحرر بعد فإذا اقترنت الطاعة بالاخلاص وإذا كان الاخلاص تجاه شخص نعجب به لأنه نموذج للعدل والاحسان دون أن نخشاه أو ننتظر منه الجزاء، يصبح التحرر ممكناً. فمن لا يعرف الله بالذهن فإن حبه لله يظهر في اخلاصه وسكينته ورضاه، ولكن هذا الرضا Quiétisme مخالف للرضا عند فنلون Fénelon الذي يرى ان اتحاد الانسان بالله يتطلب التضحية بوحدة الانسان على عكس ما يريده سبينوزا بتحرر الحكيم وباتحاده مع الله بالحب العقلي بالمعرفة التي لديه عن خلود بدنه. (L. Brunschvicg : Spinoza et ses contemporains (Ethique V., prop. 30). فالمخلص غير الفيلسوف يستطيع دون أن يتعدى المعرفة من النوع الأول أن يتحرر وان يحب الله الذي يتخيله دون أن يحصل على شيء بشرط الا يقاوم ببدنه اتحاده بالله وعلى هذا النحو يحصل على السلام. أما فنلون فإنه يرى ان طبيعتنا العليا لا تعطي طبيعتنا السفلى السلام أو النعيم. على عكس سبينوزا الذي لا يرى اي نعيم قبل أن تتحقق وحدة الانسان إمّا بالتزام الروح بحدود الخيال وباستبعاد كل انفعال وبتطهير الجسد، وإمّا بالطريق الذي يرسمه سبينوزا في «الأخلاق» فإذا كان سبينوزا قد عرف فنلون فإنه يختلف عنه تماماً لأن الحب لديه ليس حباً حسياً أو صوفياً لله الذي تخيله لأن سبينوزا ليس صوفياً ولا يحب التصوف فالاخلاص والطاعة لديه تظهران في ممارسة العدل والاحسان.

والمسيحيون حقاً هم الذين ينعمون بالسكينة مع الله دون ان يدروا.

الناس الذين يكون الايمان بقصص الكتب المقدسة ضرورياً لهم وما أسباب ذلك. إذ يتضح تماماً مما بينته الآن أن معرفة هذه القصص والايمان بحقيقتها ضروري إلى أقصى حد للعامة الذين لا تقوى أذهانهم على ادراك الأشياء بوضوح وتميز. ومن ناحية أخرى فإن من ينكرها، نظراً إلى كونه لا يعتقد بوجود إله أو بعناية إلهية، يمكن أن يعد كافراً. أما من يجهلها ومع ذلك يؤمن، عن طريق النور الفطري، بوجود إله، وبكل ما يترتب عليه، ويطبق من جهة أخرى قاعدة السلوك الصحيحة في الحياة، فإنه يحصل على السعادة الروحية الكاملة، بل يحصل منها بالفعل على أكثر مما يحصل عليه العامي؛ إذ ليست لديه أفكار صحيحة فحسب، بل لديه أيضاً معرفة واضحة ومتميزة. وأخيراً، يترتب على ما بينته من قبل أن من يجهل قصص الكتاب هذه ولا يعلم شيئاً بالنور الفطري، هو شخص ان لم يكن كافراً، أي عاصياً، فهو على الأقل كائن سلبت انسانيته وأصبح أشبه بالبهائم لا يملك أية هبة من الله. ومع ذلك فلنذكر أننا بحديثنا هنا عن الضرورة القصوى التي تحتم على العامة معرفة قصص الكتاب لا نقصد أن تكون المعرفة الكاملة بجميع هذه القصص ضرورية؛ إذ تكفي فقط معرفة أكثرها أهمية، وهي القصص التي تعرض بنفسها بوضوح كاف ودون الاستعانة بالآخريات، العقيدة التي أشرنا إليها من قبل، ويكون لها من القوة ما تستطيع أن تؤثر به على النفوس الانسانية.

والواقع أنه لو كانت جميع قصص الكتاب ضرورية لاثبات هذه العقيدة، وكنا لا نستطيع أن ننتهي إلى نتيجة تؤيده إلا بعد تأمل هذه القصص كلها - لكان البرهان على هذه العقيدة والتصديق النهائي بها يتجاوز فهم الجمهور وقواه ويعلو على فهم الانسانية جمعاء. فمن الذي يستطيع ان يعي في وقت واحد مثل هذا العدد الكبير من الروايات والملابسات وتفصيلات العقيدة التي يجب استخلاصها من هذه القصص المتعددة المتنوعة؟ انني على الأقل، لا أستطيع أن أقنع نفسي بأن أولئك الذين تركوا لنا الكتاب بوضعه الحالي كانوا يتمتعون بقدرات ذهنية تمكنهم من القيام بمثل هذه الطريقة في العرض، كما أنني أقل اقتناعاً بالزعم القائل انه لا يمكن فهم عقيدة الكتاب إلا بعد معرفة المنازعات التي وقعت بين آل اسحق[٢٣] ونصائح

---

٢٣) اسحق Isaac ابن ابراهيم وسارة ولد ولادة غير طبيعية (مثل المسيح بن مريم) لأن أمه كانت عاقراً، فهو اذن

أحيتوفل إلى ابشالوم[٢٤] ، والحرب الأهلية بين يهوذا واسرائيل[٢٥] وغير ذلك من الأخبار، كما لا أستطيع أن اقنع نفسي بأن أوائل اليهود المعاصرين لموسى لم يكونوا قادرين على أن يستخلصوا من القصص المعروفة لديهم برهاناً على عقيدة الكتاب بنفس السهولة التي كان معاصرو عزرا[٢٦]

= الطفل الذي وعده الله لابراهيم (يعني لفظ اسحق (فليبتسم الله» (التكوين، ١٧ : ١٧، ٢١ : ٦) وبعد ان شب حدثت له المأساة، إذ طلب الله من ابراهيم ذبح ابنه اسحق ولده الوحيد وبعد قبول ابراهيم تنفيذ الأمر الالهي فداه الله بالكبش (التكوين، ٢٢)، ثم تزوج اسحق رفقه (التكوين. (٢٤) وأنجب منها توأمين عيسو Esau ويعقوب ولكن اسحق أعطى حق الابن الكبير ليعقوب وهنا نشأ الصراع بين الأخوين وبين نسليهما.

(٢٤) أحيتوفل Achitophel هو الذي خان داوود وانضم إلى ابشالوم في ثورته ضد أبيه ونصحه بالعمل بقوة وعزيمة (صموئيل الثاني، ١٦ : ٢١) وبمتابعة داوود (صموئيل الثاني، ١٧ : ١) ولكن نصائح حوشاي Hushai المعارضة هي التي تحققت فانتحر أحيتوفل بيأس، وهو حادث الانتحار الوحيد المذكور في العهد القديم (صموئيل الثاني، ١٧ : ٢٣، المكابيين الثاني، ١٤، ٤٢ - ٤٦).

(٢٥) هي الحرب الأهلية المشهورة بين مملكة الشمال (اسرائيل) ومملكة الجنوب (يهوذا) وتبدأ مملكة يهوذا بملك داود حوالي سنة ١٠١٥ الذي يحقق الوحدة بين أسباط الجنوب ثم تلاه ابنه سليمان الذي وقعت الفتن في عصره (حوالي سنة ٩٣٥) فانعزلت يهوذا عن باقي الأسباط بالرغم من امتلاكها للتابوت وللمدينة المقدسة. ويتوالى على المملكة من سنة ٩٣٥ إلى سنة ٥٨٦ عشرون ملكاً من نسل داوود باستثناء حكم عتاليا Athalie ومع تعرض المملكة لهجوم ملك السامرة من الشمال فإنها استطاعت ان تحتفظ بقوى متعادلة مع القوى المصرية والعراقية، ولكنها كانت تابعة لأحداهما حتى أن الملك نبوخذ نصر Nabuchodonosor ملك بابل واستولى على أورشليم وهدم الحائط والمعبد وأسر صفوة الشعب. وقد ظهر في المملكة بعض الأنبياء وهم: أشعيا Isaie ميخا Michée، صفنيا Sophonie حبقوق Habacuc، نحوم Nahum، ارميا Jérémie حزقيال Ezéchiel.

أما مملكة اسرائيل فتتميز بعدم الاستقرار كانت عاصمتها أولاً ترزا Tirsa وفي سنة ٨٨٠ أسس عمري Omri السامرة Samarie. كانت تهددها سوريا قرنين من الزمان وفي بعض الأحيان يحدث تحالف بين المملكتين ضد يهوذا وأهم ملوكها: عمري مؤسس المملكة، احآب Achab الذي أقام سياسة السلام مع يهوذا، زوج ابنته عتاليا Athalie إلى يورام Joram ابن يوشافاط Josaphat. وبهو Jéhu مؤسس عائلة جديدة ولكنه أصبح تابعاً لآشور لمساعدته ضد دمشق يروبعام الثاني Jéroboam II الذي أعاد بناء مملكة سليمان باستثناء يهوذا مدة أربعين عاماً. وابتداء من النصف الثاني من القرن الثامن ظهر الخطر الأشوري خاصة بعد ان اتحدت اسرائيل مع رازان Razan ملك دمشق ضد احآب ملك يهوذا. وقد ظهر في مملكة اسرائيل بعض الأنبياء وعلى رأسهم ايليا Elie، اليشاع، Elisée عاموس، Amos هوشع Osée.

(٢٦) عزرا Esdras من نسل هارون وموظف من الحكومة الفارسية فوضت اليه شؤون اليهود (عزرا، ٧، ١٢) وهو كاتب دقيق مؤمن. وقد كتب مذكرات عن تاريخ اليهود وهي التي رواها كاتب سفري أخبار الأيام بعد ان أدخل عليها بعض التعديلات. وقد كتب هذه المذكرات لاعادة الايمان إلى بني وطنه وذلك أنه في سنة ٣٩٨ رحل إلى أورشليم مع آلاف من الناس وأعطى السلطة المطلقة لفرض شريعة موسى كقانون للدولة (عزرا، ٧: ٢٥ - ٢٦) حتى يتوحد اقليم يهوذا وقد شرع قانونين: الأول قراءة الشريعة (نحميا، ٨: ١ - ١٢) والثاني السماح بالزواج

قادرين بها على ذلك. وعلى أية حال، فسنقف فيما بعد عند هذه النقطة وقفة طويلة. ليس على العامة إذن إلا أن يعرفوا القصص التي يمكن أن تحرك النفوس إلى أقصى حد وتحث على الطاعة والخشوع. ومع ذلك فإن العامة لا يستطيعون الحكم على هذه الأمور من تلقاء أنفسهم، خاصة وأنهم يعجبون بالروايات وبالنهايات العجيبة غير المتوقعة للأحداث، أكثر من اعجابهم بالعقيدة نفسها التي تعلمها هذه القصص. لذلك كان العامة في حاجة، بالاضافة إلى هذه القصص، إلى قس أو إلى كهنة الكنيسة يعطونهم تعاليم تتناسب مع ضعف تكوينهم الذهني. ومع ذلك فلنكف عن الابتعاد عن موضوعنا ولنلتزم بالنتيجة التي أردنا اثباتها، وهي أن التصديق بالروايات ـ أيا كانت هذه الروايات في آخر الأمر ـ لا صلة له بالقانون الإلهي، ولا يعطي بنفسه السعادة الروحية للناس، ولا فائدة فيه إلا بقدر ما يساعد على اقامة عقيدة، وأخيراً، فإن بعض الروايات تفضل البعض الآخر من هذه الناحية. فروايات الكتاب تكون أعظم قيمة من التاريخ الدنيوي، ويكون بعضها أعظم قيمة من البعض الآخر، بمقدار ما تفيد في نشر أفكار نافعة. وإذن، فإذا قرأنا روايات الكتاب المقدس ثم صدقناها دون أن نهتم بالعقيدة التي أخذ الكتاب على عاتقه أن يبشر بها بوساطة هذه الروايات، ودون أن نقوم حياتنا ـ فكأننا نقرأ القرآن[٢٧] أو الشعر الدرامي أو على أقل تقدير كأننا نقرأ أخباراً عادية بنفس الروح التي اعتاد العامة أن يقرأوا بها. وعلى العكس من ذلك يمكننا أن نتجاهل هذه الروايات تماماً. كما ذكرنا من قبل، فإذا كانت لدينا مع ذلك أفكار نافعة، وكنا نطبق في حياتنا قاعدة سليمة للسلوك[٢٨]، فإننا بالفعل نحصل على السعادة الروحية المطلقة، وتحل فينا حقاً روح المسيح. ولكن اليهود لهم نظرة مخالفة كل الاختلاف

= المختلط (عزرا، ٩). ويظن انه أخذ دوراً مهماً في صياغة الأسفار الخمسة وفي جمع التراث اليهودي وفي الاعتماد على سفر حزقيال (لأن نحميا لا يستعمل الا التثنية) ولا نعرف شيئاً يقينيا عنه فلا يذكره سفر الجامعة ويذكر نحميا. ويظن ان جهود عزرا لتوحيد اليهود السامريين قد انتهت بالفشل، ولم تظهر أهمية عزرا إلا عند الفريسيين حتى ليقال إنه كان على رأس المجمع اليهودي الكبير الذي نظم الحياة الدينية بعد الأسر البابلي ويقال إنه أملى بعض الأسفار المقدسة كما يعزى اليه كثير من الأحكام الشفاهية التي كانت معروفة وقت ظهور المسيح والتي كانت تتقدم في بعض الأحيان على الشريعة المكتوبة نفسها.

(٢٧) يعتبر سبينوزا هنا ان القرآن كتاب دنيوي محض نفس مستوى الشعر الدرامي تبعاً لنظريته العامة في الكتب المقدسة (انظر مقدمتنا عن سبينوزا والتراث الاسلامي).

(٢٨) يتم الحصول على النعيم (Lettre, XLII) بالأفكار النافعة ومراعاة القواعد السليمة للسلوك في الحياة.

إذ يرون أن الأفكار الصحيحة وتطبيق قاعدة سليمة للسلوك في الحياة لا تؤدي على الاطلاق إلى السعادة الروحية ما دمنا نستعين في ادراكها بالنور الفطري وحده، دون أن ننظر إليها على أنها تعاليم أوحيت إلى موسى عن طريق النبوة. وقد أيد ابن ميمون ذلك بجرأة في هذه الفقرة (الفصل ٨ من كتاب الملوك[٢٩]، القانون ١١) من يقبل الوصايا السبع[*] ويعمل بها بجميع جوارحه يكون من بين الأتقياء في الأمم ويرث الحياة الأخرى، شريطة أن يكون قد قبل هذه الوصايا وعمل بها لأن الله وضعها في الشريعة وأوحى لنا عن طريق موسى أنه أعطى هذه الوصايا من قبل أبناء نوح؛ ولكنه لو عمل بها كما يمليها العقل فليس له بيننا حق المواطن، ولا يكون من بين الأتقياء أو من بين علماء الأمم، هذا ما قاله ابن ميمون، ويضيف موسى بن شيم توب[٣٠] في كتابه كيبود الوهيم أو مجد الله قائلاً: ان علم أرسطو (الذي كان يعتقد أنه كتب أرفع أنواع «الأخلاق» وكان يعلى مكانته فوق كل ما عداه) بكل وصايا الأخلاق الحقة، التي عرضها هو نفسه في كتابه «الأخلاق»، والتي عمل بها بكل جوارحه ـ لم ينفعه في الوصول إلى الخلاص لأنه لم يتلق هذه العقيدة بوصفها وحياً عن طريق النبوة بل تكونت لديه بإملاء العقل، ولكن هذه الأقوال في الحقيقة أخطاء كاذبة لا أساس لها في العقل أو في سلطة الكتاب، وهو ما أعتقد أن كل من قرأ هذا الفصل بامعان يوافقني عليه. واذن فمجرد اختبار هذا الرأي كاف لتنفيذه. كذلك فإنني لا أعتزم أن أفند ما يقوله أولئك الذين يسلمون بأن النور الفطري لا يستطيع أن يدلنا على الصواب فيما يتعلق بالخلاص. فالواقع أن من يعتقدون هذا الرأي لا يستطيعون أن يؤيدوه بالعقل لأنهم لا يعترفون بأن

---

(٢٩) يقتبس سبينوزا من موسى بن ميمون نصاً محرفاً (من رسالة عبرية بعنوان Mishneh Torah يفسر فيها أحكام الشريعة ويقننها) بالنسبة إلى المخطوطات. فربما قال ابن ميمون ان من يطبق أحكام الشريعة لأنه مطيع العقل لا يكون من بين الاتقياء بل من بين العارفين في الأمم.

(*) ملاحظة: يعتقد اليهود ان الله أعطى نوحاً سبع وصايا تصلح وحدها لجميع الأمم وأعطى قدراً عظيماً من الوصايا الأخرى لأمة العبرانيين وحدها حتى تحصل على سعادة أسمى وأعظم.

(٣٠) موسى بن شين طوب Moïse, fils de shem Tob فيلسوف يهودي اسباني عاش في القرن الخامس عشر. ولد في قشتالة وتوفي سنة ١٤٨٠. جادل المسيحين في التثليث، كما درس كتب الجدل اليهودي. وله شروح كثيرة على أسفار التوراة وعلى رسالة الاتصال لابن رشد وعلى شرحه لكتاب النفس لأرسطو وعلى دلالة الحائرين لابن ميمون. وكتابه الرئيسي هو الذي يشير اليه سبينوزا يحاول فيه التوفيق بين اخلاق التوراة والأخلاق اليونانية خاصة عند أرسطو.

لديهم أي عقل سليم. وإذا كانوا يتفاخرون بأن لديهم هبة أسمى من العقل، فإنها في الحقيقة محض خيال، أو شيء أدنى من العقل، كما يدل أسلوبهم العادي في الحياة. على أننا لسنا بحاجة إلى الحديث عنهم بمزيد من الصراحة، وكل ما أود أن أضيفه هو ان المرء لا يعرف إلا من أفعاله. وإذن فمن يحمل بوفرة ثماراً كالاحسان والفرح والسلام وعدالة النفس والطيبة وحسن النية والحلم والبراءة وضبط النفس، كلها أمور لا تتعارض مع الشريعة، كما يقول بولس (رسالة إلى أهالي غلاطية، ٥ : ٢٢)[٣١]؛ فسواء أكان قد تعلم هذه الأمور من العقل وحده أم من الكتاب وحده، فإن الله هو الذي علمه اياها بالفعل، وهو بذلك يملك السعادة الروحية. وبذلك أكون قد انتهيت من فحص النقاط التي اعتزمت معالجتها فيما يتعلق بالقانون الإلهي.

(٣١) (غلاطية، ٥ : ٢٢) أما ثمر الروح فهو المحبة والفرح والسلام والأناة واللطف والصلاح والايمان والوداعة والعفاف وأصحاب هذه ليس ناموس ضدهم.

الفصل السادس

المعجزات

مثلما يسمى العلم الذي يتعدى حدود فهم الإنسان الهيا، اعتاد الناس تسمية العمل الذي يجهل العامة سببه عملاً إلهياً، أي عمل الله . فالعامة يظنون أن قدرة الله وعنايته تظهران بأوضح صورة ممكنة إذا حدث في الطبيعة ـ على ما يبدو ـ شيء خارق للعادة، مناقض لما اعتاد العامة أن يتصوروه، وخاصة إذا كان هذا الحادث بالنسبة لهم فرصة كسب أو مغنم؛ وهم يعتقدون أن أوضح برهان على وجود الله هو الخروج الظاهر على نظام الطبيعة. لذلك يبدو في نظرهم من يفسر الأشياء والمعجزات بالعلل الطبيعية أو من يبذل جهده من أجل معرفتها بوضوح ـ يبدو كأنه قد ألغى الله ، أو على الأقل قد أسقط العناية الالهية. وبعبارة أخرى يظن العامة أن الله لا يفعل في الطبيعة ما دامت تسير على نظامها المعتاد، وبالعكس تبطل فاعلية الطبيعة وعللها الطبيعية عندما يفعل الله . وعلى ذلك فهم يتخيلون قدرتين متميزتين كل من الأخرى من حيث العدد: قدرة الله وقدرة الأشياء الطبيعية، وإن كانت هذه الأخيرة مع ذلك تخضع على نحو ما لتحكم الله أو مخلوقة بوساطته (كما يفضل أكثر الناس الاعتقاد الآن). أما المقصود بهذه القدرة أو تلك، والمقصود بالله فلا يعرفون شيئاً سوى أنهم يتخيلون قدرة الله كقدرة الملك المعظم، وقدرة الطبيعة كقوة غاشمة. يسمى العامة اذن حوادث الطبيعة الخارقة للعادة معجزات أو أعمال الله؛ وهم يفضلون أن يجهلوا العلل الطبيعية للأشياء، ولا يودون إلا الحديث عما يجهلونه تمام الجهل، وبالتالي عما يعجبون به أشد الاعجاب، وذلك إمّا بدافع الخشوع وإمّا رغبة في الاحتجاج على من يعكفون على علوم الطبيعة. وهذا يرجع إلى أنه ليس هناك في نظرهم ما يدعو إلى عبادة الله وإرجاع كل شيء إلى قدرته وإرادته، إلا بقدر الغائنا للعلل الطبيعية وتصورنا لأشياء تعلو على نظام الطبيعة. ولا تبدو لهم قدرة الله أحق ما تكون بالإعجاب إلا إذا تصوروا قدرة الطبيعة وكأنها مقهورة على

يـد الله. ويبدو أن أصـل هذا الـرأي يرجـع إلى اليهود القـدماء، فقـد قص هؤلاء اليهـود معجزاتهم، وحاولوا أن يبينوا بذلك أيضاً أن الطبيعة كلها مسيرة لمصلحتهم وحدهم بأمر من الاله الذي يعبدونه، وذلك حتى يقنعوا المعاصرين لهم من غير اليهود الذين كانوا يعبدون آلهة منظورة كالشمس والنور والأرض والماء والهواء.. الخ، وحتى يبينوا لهم ضعف هذه الآلهـة وتقلبها، أي تغيرها وخضوعها لإله غير منظور. وقد سر الناس بذلك إلى حد أنهم ما زالوا حتى اليـوم يصطنعـون معجـزات بخيـالهم حتى يعتقـد الآخـرون أن الله قـد فضلهم عـلى الآخرين، وأنهم هم العلة الغائية التي لأجلها خلق الله الأشياء جميعاً ومـا زال يـسيرهـا. فما أكثر ادعاءات الجهل الانساني، وما أبعده عن كل فكرة صحيحة عن الله والطبيعة، عندمـا يخلط بين أوامر الله وأوامر البشر، ويتخيل الطبيعة محدودة إلى درجة أنه يتوهم أن الانسان هو الجزء الرئيسي فيها! حسبنا عن أفكار العامة وأحكامهم المشتقة عن الطبيعة والمعجزات. ومع ذلك، فلكي أسير في هذه المسألة بالترتيب، سأبين النقاط الآتية:

١ ـ لا يحدث شيء يناقض الطبيعة، فالطبيعة تحتفظ بنظام أزلي لا يتغير وسأبـين في الوقت نفسه ماذا ينبغي أن يعني لفظ «معجزة».

٢ ـ لا نستطيع أن نعرف بالمعجـزات ماهيـة الله أو وجوده، ومن ثم لا نـسـتطيع أن نعرف العناية الالهية، على حين أننا نستطيع أن نعرفها كلها بطريقة أفضل بكثير عن طـريق قانون الطبيعة الثابت الذي لا يتغير.

٣ ـ سأبين أيضاً اعتماداً على بعض الأمثلة المستمدة من الكتاب أن الكتاب نفـسه لا يعنى بأمر الله وبمشيئتـه، ومن ثم بالعنـاية الالهيـة، الا نظام الـطبيعة ذاتـه، بوصفـه نتيجة ضرورية للقوانين الأزلية.

٤ ـ سأتناول أخيراً الطريقة التي ينبغي بها تفسير معجزات الكتاب وما يجب ملاحظته أساساً على الروايات الخاصة بالمعجزات.

هذه هي الموضوعات الأساسية التي تدخل في هذا الفصل، وهي موضوعات أعتقد أنها في غاية الأهمية بالنسبة لهدف هذا الكتاب كله.

فيما يتعلق بالموضوع الأول نستطيع بسهولة أن نتبـين حقيقته عن طـريق المبدأ الـذي

أثبتناه في الفصل الرابع عن القانون الالهي، وهو أن كل ما يشاؤه الله أو يحدده يتضمن ضرورة وحقيقة أزليتين. والواقع أننا قد استنتجناه، من عدم تميز ذهن الله عن ارادته، أنه لا فرق بين قولنا إن الله يريد شيئاً ما، وقولنا انه يتصور شيئاً ما: فإن نفس الضرورة التي تجعل الله وفقاً لطبيعته وكماله يتصور شيئاً على ما هو عليه، تجعله أيضاً يريده على ما هو عليه. وإذن فلما كان أي شيء لا يكون حقيقياً، بالضرورة، إلا بأمر الله، يترتب على ذلك بوضوح تام أن القوانين العامة للطبيعة ليست إلا مجرد أوامر الهية تصدر عن ضرورة الطبيعة الالهية وكمالها. وإذن، فلو حدث شيء في الطبيعة يناقض قوانينها العامة، كان هذا الشيء مناقضاً أيضاً لأمر الله وعقله وطبيعته. والا فإن المرء لو سلم بأن الله يفعل ما يناقض قوانين الطبيعة، لاضطر إلى ان يسلم بأنه يفعل ما يناقض طبيعته الخاصة، وهذا ممتنع كل الامتناع. ويمكننا أن نبرهن أيضاً على ذلك بسهولة، بقولنا: إن قدرة الطبيعة هي نفسها قدرة الله وصفته المميزة، وأن قدرة الله هي ذاتها ماهيته، ولكني أفضل الا اتعرض لهذا الموضوع الآن. إذ لا يحدث شيء في الطبيعة(*) مناقض لقوانينها العامة، أو حتى لا يتفق مع هذه القوانين أو لا يصدر عنها بوصفه نتيجة لها. إن كل ما يحدث يحدث حقيقة بارادة الله وبأمره الأزلي، أي أنه لا يحدث شيء، كما بينا من قبل، إلا وفقاً لقوانين وقواعد تتضمن ضرورة أزلية، فالطبيعة اذن تسير دائماً وفقاً لقوانين وقواعد تنطوي على ضرورة وحقيقة أزليتين، وأن لم نكن نعرفها كلها، وبالتالي فهي تتبع نظاماً ثابتاً لا يتغير. وليس هناك سبب معقول يدعو لأن ننسب إلى الطبيعة قوة وقدرة محدودة، أو أن نعتقد بأن قوانينها لا تنطبق إلا على أشياء معينة فقط، لا على كل الأشياء، ذلك لأنه لما كانت قوة الطبيعة وقدرتها هي قوة الله وقدرته، وكانت قوانين الطبيعة وقواعدها هي أوامر الله ذاتها، فمن الواجب أن نعتقد بلا تردد بأن قدرة الطبيعة لا نهائية، وأن قوانينها من الاتساع بحيث تسري على كل ما يتصوره العقل الالهي. أما لو تصورنا غير ذلك، لكان في ذلك اعتراف منا بأن الله قد خلق طبيعة عاجزة وسن قوانين وقواعد عقيمة إلى حد يضطر معه دائماً

---

(١) يرفض سبينوزا في هذا الفصل فكرة المعجزة من داخل النظرة الدينية نفسها، ولكنه يستبقي اللفظ ليدل به على شيء جديد ويستعمل سبينوزا طريقته هذه في كثير من المواضع من الرسالة.

(*) لا أقصد بالطبيعة هنا المادة وتغيراتها بل أقصد، فضلاً عن المادة، عدداً لا نهائياً من الأشياء الأخرى.

إلى مساعدتها لكي تظل باقية، وتظل الأشياء تسير حسب رغبته، وأني لأرى ان اعتقاداً كهذا مناقض للعقل تماماً. ويترتب على هذه المبادىء القائلة بأن لا شيء يحدث في الطبيعة إلا واتبع قوانينها، وأن هذه القوانين تسري على كل ما يتصوره العقل الالهي، وأن للطبيعة نظاماً ثابتاً لا يتغير[٢] - يترتب على هذه المبادىء بوضوح تام ان لفظ المعجزة لا يمكن أن يفهم إلا في صلته بآراء الناس ويعني مجرد عمل لا نستطيع أن نبين علته قياساً على شيء آخر معروف، أو هو على الأقل عمل لا يمكن لراوي المعجزة أن يفسره واستطيع ان اقول حقيقة: إن المعجزة حادثة لا نستطيع أن نبين علتها اعتماداً على مبادىء الأشياء الطبيعية كما ندركها بالنور الفطري، ومع ذلك لما كانت المعجزات قد أجريت على مستوى فهم العامة الذين يجهلون مبادىء الأشياء الطبيعية جهلاً تاماً، فمن المؤكد أن القدماء قد أدخلوا في باب المعجزات كل ما لم يستطيعوا تفسيره بالوسيلة التي اعتاد العامة الالتجاء اليها لتفسير الأشياء الطبيعية، أي بالالتجاء إلى الذاكرة لتذكر حالة مشابهة يتصورونها عادة دون دهشة، إذ يظن العامة أنهم يعرفون جيداً ما يرونه دون أن تعتريهم الدهشة. واذن فلم يكن لدى القدماء وعند البشر جميعاً، على وجه التقريب، حتى العصر الحاضر، أية قاعدة أخرى يمكن تطبيقها على المعجزات. ومن ثم لا نشك في أن الكتب المقدسة قد روت كثيراً من الوقائع التي يقال عنها معجزات، ويمكن دون عناء تعيين علتها بالمبادىء المعروفة للأشياء الطبيعية. وهذا ما أشرنا إليه من قبل في الفصل الثاني عندما تحدثنا عن توقف حركة الشمس في زمن يشوع ونكوصها في زمن أحآز[٣]. ولكننا سنطيل الحديث في هذا الموضوع بعد قليل، نظراً إلى أننا قد وعدنا بالحديث في هذا الفصل عن تفسير المعجزات.

---

(٢) Ethique, I, prop. 16, 21 - 23, 29 '

(٣) أحآز Achaz ملك يهوذا الثامن عشر (٧٢٦ - ٧١٦ ق. م.) نشبت الحرب السورية الافرائيمية في أول عهده على الرغم من معارضة أشعيا واستدعى لنصرته تجلات فلصر الثالث Teglath phalasar III واصبح تابعاً له يؤدي الجزية. وفي عهده أيضاً استولى الأدوميين على ميناء ايلات، وكان أحآز ملففاً في الدين، ضحى بابنه الكبير ملوخ Moloch حرقاً في توفت Tophèt في وادي الجحيم (الملوك الثاني، ١٦ : ٣) ثم أقام مذبحاً أشورياً في أورشليم بدل مذابح القرابين (الملوك الثاني، ١٦ : ١٠ - ١٨) ويذكر سفر الأخبار انه حطم أدوات المعبد وأغلق أبوابه وأقام المذابح في شوارع المدينة (أخبار الأيام الثاني، ٢٨ : ٢٤ - ٢٥) ولا يعلم تاريخ وفاته ولم يدفن في مقابر الملوك (أخبار الأيام الثاني، ٢٨ : ٢٧).

والآن حان الوقت لكي ننتقل إلى القضية الثانية، وهي أنه لا يمكن معرفة ماهية الله أو وجوده أو عنايته[٤] عن طريق المعجزات، بل اننا، على العكس من ذلك، نستطيع أن ندرك ذلك كله بطريقة أوضح عن طريق نظام الطبيعة الثابت الذي لا يتغير. وللبرهنة على ذلك سأتبع الطريقة الآتية: لما كان وجود الله غير معروف بذاته[*] فمن الواجب استنتاجه من أفكار تبلغ من الرسوخ والثبات حداً لا يمكن معه وجود أو تصور قوة قادرة على تغييرها. وعلى أقل تقدير يجب، منذ اللحظة التي نستنتج فيها وجود الله من هذه الأفكار، أن تظهر لنا على هذا النحو من الثبات والرسوخ، لو أردنا ألا يتطرق أي شك إلى استنتاجنا. أما لو استطعنا أن نتصور أن قوة ما، أيا كانت، قد غيرت هذه الأفكار، فإننا نشك عندئذ في صحتها، وبالتالي نشك في استنتاجنا: أي في وجود الله، ولن نكون على يقين من أي شيء. ومن ناحية أخرى فإننا نعلم أن الشيء لا يتفق مع الطبيعة أو يناقضها إلا بقدر ما نعلم أنه يتفق مع هذه الأفكار الأساسية أو يناقضها، وبالتالي فلو استطعنا أن نتصور شيئاً يحدث في الطبيعة (أيا كان هذا الشيء) بقوة تناقض الطبيعة، فإن هذا الشيء يكون مناقضاً لهذه الأفكار الأولية، ويجب رفضه باعتباره ممتنعاً وإلا وجب علينا الشك في هذه الأفكار الأولى (كما بينا الآن)، ومن ثم في

---

(٤) يمكن الرجوع لفهم برهان سبينوزا على نظريته (لا نستطيع أن نعرف بطريق المعجزة ماهية الله ووجوده وعنايته) إلى تعليقه السادس في مقدمته لكتاب «مبادىء فلسفة ديكارت». يرى سبينوزا استحالة خرق قوانين الطبيعة الأبدية، والا وقعنا في تناقض عندما نثبت الله والمعجزة في نفس الوقت، لأن اثبات المعجزة يعني استحالة وجود الله. ولاثبات وجود الله الضروري يجب أن تكون لدينا عنه فكرة واضحة ومتميزة (EThique II, prop. 38 - 40, schol., I) دون الاعتماد على الأفكار الشائعة (المعرفة من الدرجة الثانية) فإذا كانت هناك أشياء في الطبيعة لا نستطيع تغييرها (لجهلنا) ولا يمكن ردها إلى الأفكار الشائعة فإن ذلك يعني القضاء على جوهر المعرفة العقلية وهو ادراكنا للأشياء وكأنها خالدة Sub quadam specie aeternitatis وإذا كانت فكرتنا عن الطبيعة تخلو من هذه المعرفة الجوهرية فلن تكون فكرة صحيحة لأنها تعطينا فكرة شيء أبدي تفرض وجوده.

(*) نحن نشك في وجود الله وبالتالي نشك في كل شيء طالما أننا لم نحصل على فكرة واضحة ومتميزة عن الله وطالما ظلت فكرتنا عنه مشوشة. وكما ان من يجهل طبيعة المثلث تماماً لا يعلم ان مجموع زواياه قائمتان فإن من يتصور طبيعة الله تصوراً مشوشاً لا يرى ان الوجود ضروري له. فلكي يمكننا تصور طبيعة الله بوضوح وتميز يتحتم علينا ان نلجأ إلى بعض الأفكار السهلة للغاية التي نسميها الأفكار الشائعة Les notions Communes حتى نلحق بها ما يخص الطبيعة الالهية. حينئذ يتضح لنا ان الله موجود بالضرورة، وانه في كل مكان كما يتضح في الوقت نفسه ان كل ما نتصوره يتضمن في ذاته طبيعة الله ونتصوره من خلالها، وأخيراً ان كل ما نتصوره بوضوح وتميز صحيح. انظر في هذا الموضوع مقدمة كتابي بعنوان مبادىء الفلسفة مبرهن عليها بالمنهج الهندسي.
(Principes de la philosophie démontrés suivant la méthode géométrique).

الله وفي كل ما أدركناه بأي وسيلة كانت. وإذن فالمعجزات ـ إذا عرفناها بأنها أعمال مناقضة لنظام الطبيعة ـ يستحيل أن تكون وسيلة لاثبات وجود الله، بل إنها على العكس من ذلك تجعلنا نشك في وجوده، على حين أننا نستطيع أن نكون على يقين منه دون معجزات، أي عندما نعلم أن كل شيء في الطبيعة يتبع نظاماً ثابتاً لا يتغير. ومع ذلك، لنفترض أن المعجزة هي ما لا يمكن تفسيره بالعلل الطبيعية، ولكن هذا التعريف يمكن أن يفيد معنيين: أن يكون لهذا الشيء علل طبيعية، وان كان يستحيل على الذهن الانساني البحث عنها، أو ألا تكون له علة سوى الله، أعني ارادة الله. ولكن لما كان كل ما يحدث بالعلل الطبيعية يحدث أيضاً بارادة الله وقدرته وحدها، تحتم علينا أن نخلص من ذلك إلى القول بأن المعجزة، سواء أكانت لها علل طبيعية أم لم تكن، عمل يتجاوز حدود الفهم الانساني، على أنه لا يمكننا معرفة اي شيء عن طريق مثل هذا العمل، وبوجه عام عن طريق أي شيء يتجاوز حدود فهمنا. والحق أن كل ما نعرفه بوضوح وتميز يجب أن نعرفه إمّا بذاته وإمّا بشيء آخر يعرف بذاته بوضوح وتميز. لذلك لا نستطيع، عن طريق المعجزة، أي عن طريق عمل يتجاوز حدود فهمنا، معرفة ماهية الله أو وجوده أو أي شيء آخر يتعلق بالله وبالطبيعة. وعلى العكس من ذلك، فعندما نعلم أن الله قد حدد كل شيء ونظمه، وأن العمليات التي تتم في الطبيعة هي نتائج لماهية الله، وأن قوانين الطبيعة أوامر أزلية وإرادات الهية. فعندئذ حتماً يجب أن نستنتج أنه كلما ازدادت معرفتنا بالأشياء الطبيعية وازداد تصورنا وضوحاً لكيفية اعتمادها على العلة الأولى، وكيفية حدوثها طبقاً لقوانين الطبيعة الأزلية ـ ازددنا معرفة بالله وبإرادته. وعلى ذلك، فبالنسبة إلى ذهننا تكون الأعمال التي نعرفها بوضوح وتميز أجدر كثيراً من الأعمال التي نجهلها كل الجهل، بأن تسمى أعمالاً الهية، وبأن ترد إلى ارادة الله، على الرغم من أن هذه الأخيرة تثير الخيال وتخلب ألباب الناس، ما دامت أعمال الطبيعة التي نعرفها بوضوح وتميز هي وحدها التي تعطينا عن الله معرفة أكمل وتكشف لنا عن ارادته وأوامره بوضوح تام. وعلى ذلك فإن أولئك الذين يلجأون إلى ارادة الله إذا ما جهلوا شيئاً(*) ـ وهي طريقة مزرية للإعتراف

(*) يعترف سبينوزا بأن غير الفيلسوف يفسر مالا يستطيع تصوره بالتجائه إلى ارادة الله، ولما كان الجاهل لا يدرك شيئاً بوضوح فإنه يرى كل شيء من الله، أما الفيلسوف خاصة الفيلسوف الذي يؤمن بالحلول فإنه يرفض كل تفسير يفوق الطبيعة، ويستطيع الانسان أن يصل إلى الله بما يعرف لا بما يجهل.

بجهلهم ـ يكشفون عن تفاهة عقولهم وهم راضون. وفضلاً عن ذلك، فحتى لو كنا نستطيع أن نستنتج من المعجزات شيئاً فإننا لا نستطيع على الاطلاق أن نستنتج منها وجود الله لأن المعجزة عمل محدود، لا يدل إلا على قوة محدودة؛ فمن المؤكد اذن أننا لا نستطيع أن نستنتج من مثل هذا المعلول وجود علة لا حدود لقوتها، بل على أكثر تقدير، لأنه ينتج عن اجتماع كثير من العلل عمل أقل قوة بالفعل من قوة هذه العلل مجتمعة، ولكنه يفوق بكثير قوة كل علة منها على حدة. على أنه لما كانت قوانين الطبيعة (كما بينا من قبل) تسري على عدد لا نهاية له من الموضوعات، ولما كنا نتصورها على نحو من الأزلية، وكانت الطبيعة تسير طبقاً لهذه القوانين في نظام ثابت لا يتغير، فإن هذه القوانين نفسها تكشف، في حدودها الخاصة، عن لا نهائية الله وعن أزليته وثباته. نتنهي من ذلك اذن إلى أننا لا نستطيع بالمعجزات أن نعرف الله ووجوده وعنايته، وأننا نستطيع استنباطها على نحو أفضل بكثير من نظام الطبيعة الثابت الذي لا يتغير. وإني لأتحدث في استنتاجي هذا عن المعجزة حيث ان المقصود بها مجرد عمل يتجاوز حدود الفهم الانساني أو نعتقد أنه يتجاوزه، أما عندما نفترض أنها تخرق نظام الطبيعة أو تقضي عليه أو تناقض قوانينها، فإنها بهذا المعنى لن تقتصر (كما بينا من قبل) على أن تكون عاجزة عن اعطاء أية معرفة عن الله، بل على العكس ستمحو المعرفة الفطرية التي لدينا، وتجعلنا نشك في الله وفي كل شيء. وأنا لا أعترف هنا بأي فرق بين عمل مناقض للطبيعة وعمل خارق للطبيعة (أي كما يدعي البعض عمل لا يناقض الطبيعة ومع ذلك لا يمكن أن ينتج عنها أو يؤدى بوساطتها). ذلك لأن المعجزة لما كانت تحدث خارج الطبيعة، بل فيها حتى مع كونها توصف بأنها فوق الطبيعة فحسب، فإنها تخرق أيضاً بالضرورة نظام الطبيعة الذي نتصوره، فيما عدا ذلك، ثابتاً لا يتغير بفضل أوامر الله. وعلى ذلك فإذا حدث شيء في الطبيعة لا يتبع قوانينها الخاصة، فإن ذلك يناقض النظام الضروري الذي وضعه الله في الطبيعة إلى الأبد من خلال قوانين الطبيعة الشاملة، فهو اذن يناقض الطبيعة وقوانينها، وبالتالي فإن التصديق بالمعجزة يجعلنا نشك في كل شيء ويؤدي بنا إلى الإلحاد، أظن أني بذلك قد أثبت ما اعتزمت عرضه في النقطة الثانية بحجج متينة. ومن ذلك نستطيع أن نستنتج مرة أخرى أن أية معجزة تناقض الطبيعة أو تتجاوز الطبيعة هي امتناع محض، وبالتالي لا نستطيع تفسير المعجزة في الكتب المقدسة إلا بوصفها عملاً للطبيعة يتجاوز الفهم الانساني أو نعتقد أنه كذلك، كما قلنا من قبل.

وقبل أن أنتقل إلى النقطة الثالثة يبدو لي أنه من المفيد أن أؤ يد بنصوص الكتاب هذا الرأي الذي أدافع عنه، وهو أننا لا نستطيع معرفة الله بالمعجزة. ومع أن الكتاب لا يذكر هذا الرأي صراحة في أي من نصوصه فإن من الممكن استنتاجه من وصية موسى (التثنية، ١٣ (٢ . ٥) عندما يحكم بالاعدام على متنبىء بالرغم مما يجريه من معجزات، فيقول: **ولو تمت الآية أو المعجزة التي كلمك عنها . . الخ، فلا تسمع كلام هذا المتنبىء . . . الخ، فإن الرب الهكم ممتحنكم . . الخ وذلك المتنبىء . . يقتل** ومن ذلك يظهر بوضوح أن مدعي النبوة يستطيعون بدورهم اجراء معجزات وأن الناس ـ ان لم تعصمهم معرفة الله الصحيحة وحب الله ـ يمكنهم عن طريق المعجزات أن يعبدوا آلهة باطلة بنفس السهولة التي يعبدون بها الآله الحق. ويضيف موسى قائلاً (١٣ : ٣): **فإن الرب الهكم ممتحنكم ليعلم هل أنتم تحبون الرب الهكم من كل قلوبكم ونفوسكم.** ومن ناحية أخرى لم يستطع الاسرائيليون، بالرغم من كل معجزاتهم، أن يكونوا عن الله فكرة صحيحة، كما تشهد بذلك التجربة. فعندما اعتقدوا أن موسى قد رحل طلبوا من هارون آلهة مرئية، وكانت فكرة الله التي كونوها عن طريق كل هذه المعجزات الكثيرة تتمثل (ويا للعار) في عجل! وقد شك أسآف[٦] في عناية الله بالرغم من المعجزات العديدة التي سمع بها وكاد يحيد عن الطريق المستقيم، لولا أنه عرف أخيراً السعادة الروحية الحقة (أنظر، المزمور ٧٣)[٧] بل ان سليمان ذاته قد شك، في وقت كان فيه اليهود في رخاء عظيم، في أن يكون كل شيء وليد الصدفة (أنظر، الجامعة، ٣: ١٩ ـ ٢١، ٩: ٢ ـ ٣ . . الخ)[٨]. وأخيراً، فبالنسبة إلى جميع الأنبياء تقريباً، كانت معرفة

---

(٦) أسآف Asaph أحد الأشخاص الثلاثة الذين يعزو اليهم كاتب سفري أخبار الأيام الفرق الغنائية الأربع والعشرين في المعبد. وفي الاصحاح الثالث من المزامير ينسب اليهم احدى عشرة فرقة فقط (المزامير، ٧٣ ـ ٨٣).

(٧) (المزمور ٧٣: ١٣ ـ ١٥) ١٣ ـ انت شققت بعزتك البحر وشدخت رؤ وس التنانين على المياه ١٤ ـ أنت رضضت رؤ وس لوياثان، جعلته مأكلاً لزمر القفار. ١٥ ـ أنت فجرت عيناً وسيلاً. انت جففت انهاراً لا تنقطع.

(٨) (الجامعة،٣:١٩ـ٢٠)١٩ـ لأن ما يحدث لبني البشر هو ما يحدث للبهيمة وللفريقين حادثة واحدة كما تموت هي يموت هو ولكليهما روح واحدة فليس للانسان فضل على البهيمة لأن كليهما باطل. ٢٠ ـ كلاهما يذهبان إلى مكان واحد. كأن كلاهما من التراب وكلاهما يعودان إلى التراب. ٢١ ـ من يرى روح بني البشر الذي يصعد إلى العلاء وروح البهيمة الذي ينزل الى أسفل الأرض.

(الجامعة، ٩: ٢ ـ ٣) ٢ ـ كل يصاب بكل وحادث واحد للصديق وللمنافق، للصالح وللطاهر وللنجس، للذابح ولغير الذابح مثل الصالح مثل الخاطىء والذي يحلف كالذي يتقي الحلف. ٣ ـ وشر ما يجري تحت الشمس

الطريقة التي يمكن بها التوفيق بين نظام الطبيعة والحوادث الانسانية وبين فكرتهم عن الله، تمثل مشكلة عويصة حقاً. أما الفلاسفة الذين يحاولون معرفة الأشياء، لا بالمعجزات بل بأفكار واضحة، فقد كانوا دائماً يجدون هذه المسألة واضحة للغاية. وأنا أعني بذلك أولئك الفلاسفة الذين يجعلون النعيم الحقيقي في الفضيلة وحدها وفي اطمئنان النفس، والذين لا يحاولون اخضاع الطبيعة لأنفسهم بل يسعون، على عكس ذلك، الى طاعتها، خاصة وأنهم على يقين من أن الله لا يرعى الجنس البشري وحده بل يرعى الطبيعة كلها. وهكذا ثبت من الكتاب نفسه أن المعجزات لا تعطي معرفة صحيحة عن الله، ولا تدل بوضوح كاف على العناية الالهية. والحقيقة أننا كثيراً ما نجد في الكتاب أن الله قد أجرى بعض الخوارق حتى يكشف عن نفسه للبشر كما هو الحال في سفر الخروج (١٠ : ٢)[٩]، حيث نجد أنه خدع المصريين وأعطى آيات عن نفسه حتى يعلم الاسرائيليون أنه الله، ولكن ذلك لا يعني أن المعجزات تعطي حقيقة مثل هذه المعلومات، بل يعني أنه كان من السهل على اليهود ـ وفقاً لما كانت عليه آراؤهم في ذلك الحين ـ ان يقتنعوا بوساطة المعجزات. ولقد بينا بوضوح في الفصل الثاني ان الحجج التي تعتمد على النبوة، أو التي تعتمد على الوحي، ـ وكلاهما واحد ـ لا تبدأ من أفكار شاملة مشتركة، بل تبدأ من مجرد اتفاق بين معتقدات قد تكون ممتنعة أو من أفكار من أرسل الوحي اليهم، وبعبارة أخرى من تريد الروح القدس اقناعهم. وقد أعطينا أمثلة كثيرة على ذلك بل وأيدناه بشهادة بولس الذي كان يونانياً مع اليونان ويهودياً مع اليهود. ولكن إذا كانت هذه المعجزات قد استطاعت أن تقنع المصريين واليهود نظراً لاتفاقهم في المعتقدات فإنها لا تستطيع مع ذلك أن تعطي عن الله فكرة صحيحة ومعرفة حقيقية، وكل ما يمكنها أن تفعله هو أن تجعل الناس يسلمون بوجود إله أعظم قدرة من أي شيء آخر معروف، يرعى العبرانيين الذين لاقوا عندئذ في أعمالهم نجاحاً يفوق ما كانوا يأملون، أكثر مما يرعى بقية الناس؛ ولم يكن في استطاعة المعجزات أن تعرف الناس بأن الله يرعى الجميع

= ان حادثاً واحداً للجميع. فتمتلىء قلوب بني البشر من الخبث وصدورهم من الجنون في حياتهم وفيما بعد يصيرون إلى الأموات.

(٩) (الخروج، ١٠ : ٢) ولكي تقص على مسمع ابنك وابن ابنك ما فعلت بالمصريين وآياتي التي أجريتها بينهم وتعلموا أني أنا الرب.

على قدم المساواة، فهذا ما يستطيعه الفيلسوف وحده ومن هنا فإن اليهود ـ وكذلك كل من ترجع فكرتهم عن العناية الالهية إلى التفاوت في الأرزاق واللامساواة التي تلاحظ في الأوضاع الانسانية ـ قد اقتنعوا بأن الله أكثر حباً لليهود من الآخرين، مع أنهم لا يفوقون الآخرين في الكمال الانساني، كما أوضحنا من قبل في الفصل الثالث.

والآن أنتقل إلى النقطة الثالثة، وأبين معتمداً على الكتاب أن أوامر الله ووصاياه ليست في الواقع إلا نظام الطبيعة، وبعبارة أخرى فعندما يقول الكتاب: ان هذا الشيء أو ذاك حدث بالفعل طبقاً لقوانين الطبيعة ونظامها، لا بأن الطبيعة قد توقفت عن الفعل بعض الوقت أو أنها خرجت على نظامها، كما يعتقد العامة. إلا ان الكتاب لا يخبرنا مباشرة بما يخرج عن صلب العقيدة، لأن هدفه (كما بينا في حديثنا عن القانون الالهي) ـ ليس تعريفنا بالأشياء من خلال عللها الطبيعية أو اعطاءنا علماً نظرياً. ونتيجة لذلك، يجب أن نصل إلى ما نريد البرهنة عليه عن طريق الاستنتاج، معتمدين في ذلك على روايات معينة في الكتاب، كانت بالصدفة أطول من غيرها وأكثر تفصيلاً. وإذن فسأذكر بعضاً منها. يورد سفر صموئيل الأول (٩: ١٥ ـ ١٦)[١٠] رواية الوحي الذي أعطى الله صموئيل والذي أرسل له فيه شاؤول ومع ذلك لم يرسل الله شاؤول لصموئيل كما اعتاد الناس ارسال واحد منهم للآخر. إذ لم تكن رسالة الله هذه إلا نظام الطبيعة: فقد كان شاؤول يبحث عن بعض البغال التي فقدها (هذه هي رواية الاصحاح المذكور) وفكر بالفعل في الرجوع إلى البيت بدونها عندما نصحه خادمه بأن يذهب إلى النبي ليخبره بمكانها، ولا تشير الرواية مطلقاً إلى ان الله قد أمر شاؤول بالذهاب إلى صموئيل لأي سبب آخر سوى هذا السبب المتفق مع نظام الطبيعة. ويذكر في المزمور ١٠٥ الآية ٢٤[١١] إن الله غيّر مشاعر المصريين وجعلهم يكرهون الاسرائيليين. على أن التغيير كان طبيعياً إلى أبعد حد، كما يدل على ذلك الاصحاح الأول من سفر الخروج، الذي يتحدث عن

(١٠) (صموئيل الأول، ٩: ١٥ ـ ١٦) ١٥ ـ وكان الرب قد أوحى إلى صموئيل قبل ان يأتيه شاؤول بيوم وقال له ١٦ ـ غداً في مثل هذه الساعة أرسل اليك رجلاً من أرض بنيامين فامسحه قائداً على شعب اسرائيل فيخلص شعبي من أيدي الفلسطينيين لأني التفت إلى شعبي لأن صراخهم قد انتهى إلي.

(١١) (المزامير، ١٠٥ (١٠٤): ٢٤) فانمى شعبه جداً وجعله أقوى من مضايقيه.

السبب الخطير الذي من أجله استبعد المصريون الاسرائيليين[12]. وفي الاصحاح التاسع، الآية ١٣ من سفر التكوين[13] يخبر الله نوحا بأنه سيظهر قوس قزح في السحاب، على أن فعل الله هذا ليس إلا تعبيراً عن سقوط أشعة الشمس وانعكاسها الذي يحدث للأشعة نفسها عندما تسقط على قطرات الماء. وقد أطلق المزمور ١٤٧، الآية ١٨[14] الفعل الطبيعي لريح ساخنة تسيل الصقيع والثلج اسم كلمة الله. وفي الآية ١٥[15] سميت الريح الباردة كلام الله وكلمته. وسميت النار والريح في المزمور ١٠٤، الآية ٤[16] باسم رسل الله وخدمه، وبالمثل نجد في الكتاب نصوصاً أخرى كثيرة من هذا النوع تدل بوضوح تام على أن أمر الله ووصيته وكلامه وكلمته ما هي إلا فعل الطبيعة ذاتها ونظامها. لا شك إذن في أن كل ما يرويه الكتاب قد حدث بالفعل. ومع ذلك فقد نسبت هذه الحوادث إلى الله، لأن الكتاب - كما بينا من قبل - لا يرمي إلى التعريف بالأشياء عن طريق عللها الطبيعية، بل ان كل ما يرمي إليه هو أن يحكي اشياء يمكنها أن تحتل في الخيال مكانة خاصة، وبأسلوب كفيل بإثارة أكبر قدر من الأعجاب، وبالتالي ببث الخشوع في نفوس العامة. وعلى ذلك فإذا وجدنا أن الكتب المقدسة قد روت بعض الحوادث التي نجهل عللها وكأنها قد وقعت خارج نظام الطبيعة، بل وعلى نحو مناقض له، فلا ينبغي أن نتوقف عندها بل نعتقد أن كل ما حدث بالفعل قد حدث بطريقة طبيعية. ومما يؤيد رأينا هذا أيضاً وجود ملابسات عديدة في المعجزات تكشف عن ضرورة العلل الطبيعية، حتى ولو كانت هذه الملابسات حذفت أحياناً، وخاصة عندما يستعمل الراوي أسلوباً شعرياً. فقد ذر موسى الرماد في الهواء ليعدي المصريين (انظر،

---

(١٢) (الخروج، ١: ٧ - ١٥) ٧ - ولما بنو اسرائيل وتوالدوا وكثروا وعظموا جداً جداً وامتلأت الأرض منهم ٨ - وقام ملك جديد على مصر لم يكن يعرف يوسف ٩ - فقال لشعبه ان شعب بني اسرائيل أكثر وأعظم منا ١٠ - تعالوا نحتال عليهم كيلا يكثروا فيكون انهم إذا وقعت حرب ينضمون إلى أعدائنا ويحاربوننا ويخرجون من الأرض ١١ - فأقاموا عليهم وكلاء تسخير لكي يعنتوهم بأثقالهم. فبنوا لفرعون مدينتي خزن وهما فيتوم ورعمسيس. ١٢ - غير انهم كانوا كلما أذلوهم ينمون بقسوة ١٤ - ونغصوا حياتهم بخدمة شاقة بالطين واللبن وسائر أعمال الأرض وجميع خدمتهم التي استخدموهم كانت بقسوة.

(١٣) (التكوين، ٩: ١٣) تلك قوس جعلتها في الغمام فتكون علامة عهد بيني وبين الأرض.

(١٤) (المزامير، ١٤٧ : ١٨) يرسل كلمته فيذيبها، يهب ريحه فتسيل المياه.

(١٥) (المزامير، ١٤٧ : ١٥) يرسل أمره إلى الأرض فتسرع كلمته جداً.

(١٦) (المزامير، ١٠٤، ١٠٣ : ٤) الصانع وملائكته أرواحاً وخدامه لهيب نار.

الخروج، ٩: ١٠)[١٧] كذلك غز الجراد مصر بأمر طبيعي من الله، أعني بريح شرقية هبت طيلة يوم كامل وليلة، ثم طرد الجراد بريح غربية عاتية (أنظر الخروج، ١٠: ١٤، ١٩)[١٨]. وقد انشق البحر بأمر الله حتى يمر اليهود منه (الخروج، ١٤: ٢١)[١٩] وهبت الأوروس[٢٠] بشدة ليلة كاملة. كذلك كان لا بد، لكي يعيد اليشاع[٢١] الحياة إلى الطفل الذي ظن الجميع أنه قد مات، أن يستلقي بجواره بعض الوقت حتى يبعث فيه الدفء وفتح الطفل عينيه (أنظر الملوك الثاني، ٤: ٣٣ - ٣٥)[٢٢] وكذلك يروي انجيل يوحنا (الاصحاح ٩)[٢٣] بعض الملابسات التي استخدمها المسيح لشفاء الأعمى، كما نجد في الكتاب نصوصاً أخرى كثيرة تكفي لبيان أن المعجزات تتطلب شيئاً آخر إلى جانب الأمر المطلق - كما يسمونه - الله. فيجب اذن أن نعتقد أنه بالرغم من أن ملابسات الحوادث وعللها الطبيعية لا تروى دائماً أو لا تروى كلها، فإنها كانت دائماً موجودة. ويتضح هذا في سفر الخروج (١٤: ٢٧)[٢٤] حيث

---

(١٧) (الخروج، ٩: ١٠) فأخذا من رماد الأتون ووقفا بين يدي فرعون وذراه موسى إلى السماء فصار قروحاً وبثوراً متنفخة في الناس والبهائم.

(١٨) (الخروج، ١٠: ١٤، ١٩) ١٤ - فصعد الجراد على جميع أرض مصر واستقر على تخومها كثير جداً حتى لم يكن قبله جراد مثله ولا يكون بعده كذلك ١٩ - فرد الرب ريحاً غربية شديدة جداً فحملت الجراد وطرحته في بحر القلزم ولم تبق جرادة واحدة في كل تخوم مصر.

(١٩) (الخروج، ١٤: ٢١) ومد موسى يده على البحر فأرسل الرب على البحر ريحاً شرقية شديدة طول الليل حتى جعل في البحر جفافاً وقد انشق الماء.

(٢٠) الاورروس Eurus ريح من الجنوب الغربي وهو ابن ايوس Eos (الفجر) واسترايوس Astraeos أوطيفون Typhon.

(٢١) اليشاع Elisée تلميذ ايليا Elie وتنبى في مملكة الشمال في نهاية حكم أخآب حتى حكم يوشيا Joas (من سنة ٨٥٥ حتى سنة ٧٩٥ ق. م. تقريباً).

(٢٢) (الملوك الثاني، ٤: ٣٤ - ٣٥) ٣٤ - ثم صعد وانبسط على الصبي وجعل فاه على فيه وعينيه على عينيه وكفيه على كفيه وتمدد عليه فسخن جسد الصبي ٣٥ - ثم رجع وتمشى في البيت تارة إلى هنا وتارة إلى هناك وصعد وتمدد عليه فعطس الصبي سبع مرات ثم فتح الصبي عينيه.

(٢٣) (يوحنا، ٩: ١ - ٧) ١ - وفيما يسوع مجتاز رأى رجلاً أعمى منذ مولده. ٢ - فسأله تلاميذه قائلين يا رب من أخطأ أهذا أم أبواه حتى ولد أعمى ٣ - أجاب يسوع لا هذا أخطأ ولا أبواه لكن لتظهر أعمال الله فيه ٤ - ينبغي أن أعمل أعمال من أرسلني ما دام النهار فسيأتي الليل الذي لا يستطيع أحد فيه عملاً ٥ - هذا ما دمت في العالم فأنا نور العالم. ٦ - قال هذا وتفل على التراب وصنع من تفله طيناً وطلى بالطين عيني الأعمى ٧ - وقال له اذهب واغتسل في بركة سلوام الذي تفسيره المرسل فمضى واغتسل وعاد بصيراً.

(٢٤) (الخروج، ١٤: ٢٧) فمد موسى يده على البحر فارتد البحر عند انبثاق الصبح إلى ما كان عليه، والمصريون

روى فقط أن البحر قد أطاح موسى بحركة يسيرة منه دون أي ذكر للريح، مع أن نشيد الانشاد (١٥ : ١٠)[٢٥] يذكر أن هذا قد حدث بالفعل لأن الله قد نفخ ريحه (أي ريحاً صرصراً عاتية)؛ ذلك لأن حذف هذا الظرف التفصيلي يجعل المعجزة تبدو أعظم. ولكن قد يصر أحد قائلاً: إننا يمكن أن نجد في الكتب المقدسة حوادث عديدة يبدو أنه لا يمكن على أي نحو تفسيرها بعلل طبيعية: كالقول مثلاً ان خطايا البشر وصلواتهم يمكن أن تكون علة المطر والخصب للأرض، أو ان الايمان يمكن أن يشفي العمى، وما شابه ذلك من الحوادث التي روتها الكتب المقدسة. وأعتقد أنني أجبت على هذا الاعتراض من قبل، وبينت أن الكتاب لا يعرفنا الأشياء بعللها القريبة بل يرويها بترتيب وبأسلوب من شأنهما أن يثيرا في الناس، وفي العامة بوجه خاص، أعظم قدر ممكن من الخشوع. لذلك يتحدث الكتاب عن الله وعن الأشياء بأسلوب غير دقيق، لأنه - فيما أقول - لا يريد اقناع العقل، بل يريد اثارة الخيال وشحذ قدرته على التصوير. فلو روى الكاتب سقوط دولة ما على طريقة المؤرخين السياسيين، لما حرك ساكناً عند العامة، على حين أن الأثر يعظم عندما يصف ما حدث بأسلوب شاعري، وينسبه إلى الله كما تعوّد أن يفعل، وإذن فعندما يروي الكتاب أن الأرض جدباء بسبب خطايا البشر، أو أن العميان أبصروا بالايمان، فلا ينبغي أن تؤثر فينا هذه الروايات أكثر مما تؤثر فينا رواية أن الله قد غضب وحزن وندم على ما فعله أو على ما وعد به بسبب خطايا البشر أو أن الله تذكر وعده عندما رأى آية، وكثيراً من الروايات الأخرى التي هي في الحقيقة ابداع شعري أو تعبير عن آراء الراوي وأحكامه المسبقة. نستنتج اذن على نحو قاطع ان كل ما يرويه الكتاب على أنه حدث بالفعل، قد حدث بالضرورة طبقاً لقوانين الطبيعة؛ شأنه شأن كل ما يحدث، وإذا وجدنا حادثة ما تستطيع أن نوقن بأنها تناقض قوانين الطبيعة أو بأنها لم تصدر عنها، فيجب أن نعتقد أنها اضافة إلى الكتب المقدسة أقحمها العابثون بالمقدسات. ذلك لأن كل ما يناقض الطبيعة يناقض العقل، وكل ما يناقض العقل ممتنع ومن ثم وجب رفضه.

لم يبق إذن إلا أن نبدي بعض الملحوظات على تفسير المعجزات، أو بالأحرى أن نجمع

■ هاربون نلقاءه فأغرق الرب المصريين في وسط البحر.

(٢٥) (الخروج، ١٥ : ١٠) هبت ريحك فغشيهم اليم وغرقوا كالرصاص في مر المياه.

ما اعترمنا اثباته في النقطة الرابعة في هذا الموضوع، وأن نوضحه بمثل أو بمثلين بعد أن تحدثنا من قبل عن أهم ما فيه. وسأفعل ذلك خشية أن تثير معجزة أسيء تفسيرها الشك في أن يكون بعض ما في الكتاب مناقضاً للنور الفطري. فنادراً ما يروي الناس شيئاً كما حدث بسهولة، دون اقحام رأيهم الخاص فيه. ولنضف إلى ذلك أنهم إذا أرادوا شيئاً جديداً أو سمعوا به، فإن أذهانهم ـ ما لم يحترسوا كل الاحتراس من آرائهم وأحكامهم المسبقة ـ تنشغل بهذه الآراء المسبقة إلى حد أنهم يدركون شيئاً مخالفاً كل الاختلاف لما رأوه أو لما تعلموه من الآخرين، ولا سيما إذا كان الأمر متعلقاً بشيء يتجاوز فهم الراوي أو السامع، وبوجه أخص إذا كانت لهذا أو ذاك مصلحة في أن يحدث الشيء على نحو معين. ونتيجة لذلك يروي الناس في أخبارهم وفي قصصهم آراءهم الخاصة أكثر مما يروون الحوادث التي وقعت بالفعل، فتروى الحادثة الواحدة، على يد شخصين مختلفي الآراء، بطريقتين مختلفتين كل الاختلاف، حتى ليبدو أنهما يتحدثان عن واقعتين مختلفتين. وأخيراً فمن السهل للوصول للغاية، في كثير من الأحيان، ارجاع الروايات إلى مصادرها في أفكار الراوي أو المؤرخ. وأستطيع هنا أن أعطي أمثلة كثيرة من الرواة والفلاسفة الذين كتبوا التاريخ الطبيعي، تأكيداً لما أقول، ولكني أرى أننا لسنا في حاجة إلى ذلك، وسأكتفي بمثل واحد من الكتاب ويستطيع القارىء أن يحكم بنفسه على الباقين. كان العبرانيون في زمن يشوع (وقد أبدينا هذه الملاحظة قبل ذلك) يعتقدون أن الشمس تتحرك حركة تسمى يومية، في حين تظل الأرض ثابتة، ثم كيّفوا طبقاً لهذه الفكرة المسبقة المعجزة لله حدثت في اثناء معركتهم ضد الملوك الخمسة. فلم يرووا فقط أن النهار قد طال أكثر من المعتاد، بل رووا أيضاً أن الشمس والقمر قد توقفا، أي ان حركتهما قد انقطعت. وكانت القصة، معروضة على هذا النحو نافعة للغاية في ذلك الوقت لاقناع غير اليهود عبدة الشمس وللبرهنة لهم بالتجربة ذاتها على ان الشمس خاضعة لقوة الهية أخرى تستطيع بفعل يسير ان تغير مسارها الطبيعي. وهكذا فإنهم، بدافع من العقيدة ومن الرأي المسبق في آن واحد، قد تصوروا الأمر ورووه على نحو مخالف كل الاختلاف لما كان من الممكن أن يقع بالفعل وعلى ذلك، فإذا أردنا تفسير معجزات الكتاب، وإذا شئنا أن نعرف من رواياته كيف حدثت الأمور بالفعل، فمن الضروري أن نعرف آراء الرواة الأول، وأول من دون الرواية، ثم نميز بين هذه الأفكار وبين التصور الحسي الذي كان يمكن أن يتكون

لدى الواقعة موضوع الرواية؛ وإلا فإننا سنخلط بين المعجزة نفسها كما حدثت بالفعل وبين أفكار رواتها وأحكامهم. كذلك يجب علينا أن نعرف أفكار الراوي، لا لكي نتجنب هذا الخلط فحسب، بل لكي لا نخلط أيضاً بين الأشياء التي حدثت بالفعل وبين الأشياء الخيالية التي لم تكن إلا رؤى نبوية. فقد نقلت أشياء كثيرة في الكتاب على أنها وقعت بالفعل، وظنها الناس كذلك، ولكنها لم تكن إلا رؤى وأموراً خيالية، مثل نزول الله (وهو الموجود الأعظم) من السماء (أنظر، الخروج، ١٩ : ١٨، التثنية، ٥ : ١٩)[٢٦]، وتصاعد الدخان من جبل سيناء، لأن الله قد نزل محاطاً بالنار، وصعود الياس إلى السماء في عربة من نار وعلى خيول من نار، وكلها بلا شك لا تعدو أن تكون رؤى تتناسب مع آراء أولئك الذين قصوا علينا رؤاهم كما تصوروها، أعني كأنها وقائع. والحقيقة أن كل من لديهم معرفة تفوق بقليل معارف العامة يعلمون أن الله ليس له يمين أو يسار. وأنه لا يتحرك ولا يسكن، ولا يوجد في مكان، بل هو لامتناه على نحو مطلق، يحتوي في ذاته على جميع الكمالات. أقول: إن العلم بذلك يتوافر لدى من يحكمون على الأشياء بإدراكات الذهن الخالص لا تبعاً للانطباع الذي تعطيه الحواس الخارجية للخيال، كما يفعل العامة عندما يصطنعون الهاً مجسماً، يتمتع بسلطة ملكية ويرتكز عرشه على قبة السماء فوق النجوم، التي لا يعتقد الجاهل أنها على بعد شاسع من الأرض، ويرتبط بهذه الأفكار وما شابهها (كما قلنا من قبل) عدد كبير من الوقائع التي يرويها الكتاب والتي لا ينبغي على الفيلسوف التسليم بها وكأنها حدثت بالفعل. وأخيراً فلكي تعرف الحوادث المعجزة كما وقعت بالفعل علينا ان نتعرف على الأساليب الخطابية والصور البلاغية التي يستعملها العبرانيون، فإن لم ننتبه إليها فسنرى في الكتاب كثيراً من المعجزات المختلفة التي لم يفكر من قاموا بتدوينها في روايتها أبداً، ومن ثم نجهل تماماً الوقائع والمعجزات كما حدثت بالفعل، بل نجهل أيضاً فكر مؤلفي الكتب المقدسة. فمثلاً يتحدث زكريا (١٤ : ٧)

---

(٢٦) (الخروج، ١٩ : ١٨) وطور سيناء مدخن كله لأن الرب هبط عليه بالنار فسطع دخانه كدخان الأتون وارتجف كل الجبل جداً.

(التثنية، ٥ : ١٩ (٢٣ - ٢٦) ٢٣ - فلما سمعتهم الصوت من وسط الظلام والجبل يضطرم بالنار تقدم إلى جميع رؤساء أسباطكم وشيوخكم ٢٤ - هوذا قد أرانا الرب الهنا مجده وعظمته وقد سمعنا صوته من وسط النار. هذا اليوم رأينا ان الله كلم انساناً وعاش ٢٥ - والآن لم نهلك ولم تأكلنا هذه النار العظيمة فانا ان عدنا فسمعنا صوت الرب الهنا أيضاً نموت ٢٦ - لانه أي بشر سمع صوت الله الحي متكلماً من وسط النار مثلنا وعاش.

عن حرب مستقبلة فيقول: ويكون يوم وهو معلوم عند الرب ليس نهاراً ولا ليلاً، بل يكون وقت المساء نوراً. فيبدو أنه بهذه الكلمات تنبأ بمعجزة كبيرة، ومع ذلك فهي لا تعني أكثر من أن نهاية الحرب التي يعرفها الله وحده ستظل مجهولة طوال النهار، وفي المساء سيتم النصر. فقد تعود الأنبياء بمثل هذه العبارات أن يتنبأوا بانتصارات الأمة وهزائمها وعلى هذا النحو نرى أشعيا وهو يصف في الاصحاح ١٣ هدم بابل: إن كواكب السماء ونجومها لا تبعث نورها، والشمس تظلم في خروجها، والقمر لا يضيء بنوره. ولا أظن أن هناك من يعتقد بأن ذلك قد حدث بالفعل عندما هدمت امبراطورية بابل. وكذلك ما يضيفه بعد ذلك: فإني سأزعزع السماء وأزلزل الأرض عن مقرها، وكذلك يقول أشعيا (٤٨، الآية قبل الأخيرة) ليخبر اليهود بأنهم سيرجعون من بابل سالمين إلى أورشليم، وبأنهم لن يقاسوا من الظمأ في الطريق فلم يعطشوا حين سيرهم في القفار بل فجر لهم المياه من الصخر، شق الصخر ففاضت المياه. فكل ما يقصده بكلماته هذه هو أن اليهود سيجدون في الصحراء كما حدث بالفعل، ينابيع تروي ظمأهم. وعندما عادوا إلى بيت المقدس بعد موافقة قورش[٢٧] لم تحدث مثل هذه المعجزات بالفعل. وفي الكتب المقدسة أمثلة عديدة من هذا النوع. وما هي في الحقيقة إلا أساليب في التعبير شائعة بين العبرانيين، ولسنا في حاجة إلى سردها كلها، يكفي أن أذكر فقط أن هذه الطرق في التعبير، التي اعتادها العبرانيون، ليست مجرد محسنات بديعية، بل هي أساساً علامات تدل على الخشوع لذلك نجد في هذه الكتب استعمال بارك الله بمعنى لعن (أنظر، الملوك الأول، ٢١ : ١٠، أيوب، ٢ : ٩)[٢٨] ولنفس السبب أرجعوا كل شيء إلى الله، وبالتالي يبدو أن الكتاب لا يروي إلا معجزات مع أنه لا يتحدث إلا عن أشياء طبيعية بمعنى الكلمة. وقد قدمنا من قبل الأمثلة على ذلك. وإذن فعندما يقول الكتاب: إن الله قد طبع قلب فرعون على القسوة، يجب أن نعتقد أن ذلك لا يعني إلا أن فرعون قد عصى. وعندما يقال: إن الله قد فتح نوافذ السماء، فذلك يعني أن المطر قد سقط بغزارة وهكذا[٢٩].

---

(٢٧) انظر الهامش رقم ٥٣ من الفصل الثالث.

(٢٨) (الملوك الأول، ٢١ : ١٠) وأقيموا رجلين ابني بليعال تجاهه يشهدان عليه قائلين: انك قد جدفت على الله وعلى الملك واخرجوه وارجموه فيموت.

(أيوب، ٢ : ٩) فقالت له امرأته إلى الآن انت معتصم بسلامتك. جدف على الله ومت.

(٢٩) يبدو سبينوزا هنا سابقاً على المدرسة المعروفة في تاريخ الأديان التي تفسر نشأة الأسطورة باضطرابات لغوية ولكن

فإذا راعينا هذه الخاصية بدقة، وتنبهنا إلى ان كثيراً من الروايات مختصر للغاية، ولا يعطي إلا تفصيلات قليلة، وقد تكون مبتورة، فإننا لن نكاد نجد في الكتاب شيئاً يمكن البرهنة على أنه مناقض للنور الفطري. وتصبح كثير من النصوص التي بدت غامضة مفهومة بعد شيء من التفكير، وبذلك يسهل تفسيرها..

أظنني الآن قد بينت بقدر كاف من الوضوح ما قصدت إليه. ومع ذلك فقبل أن أنتهي من هذا الفصل أود أن أبدي ملاحظة أخرى. لقد اتبعت فيما يتعلق بالمعجزات منهجاً مخالفاً كل الاختلاف للمنهج الذي اتبعته في حديثي عن النبوة. إذ لم أثبت شيئاً من النبوة إلا ما أستنبطه من المبادىء الموحى بها في الكتب المقدسة، على حين أني اعتمدت أساساً في هذا الفصل على المبادىء التي يمليها النور الطبيعي. وقد فعلت ذلك عمداً لأن النبوة، في ذاتها، تتعدى حدود الفهم الانساني، وهي موضوع اللاهوت الخالص، لذلك لم أكن أستطيع أن أثبت أو أعلم شيئاً بشأنها إلا من معطيات الوحي الأساسية،وبالتالي اضطررت إلى أن أفحص النبوة أولاً كمؤرخ[٣٠]، وأن أستخلص من دراستي بعض النظريات التي تمكنني بالقدر المستطاع - من معرفة طبيعتها وخصائصها. وعلى العكس من ذلك، فلما كان موضوع بحثنا في المعجزات (وهو: هل نستطيع التسليم بحدوث شيء ما في الطبيعة يناقض قوانينها أو يستحيل استنباطه منها) - بحثاً فلسفياً محضاً، فإني لم أكن في حاجة إلى شيء كهذا، بل لقد وجدت أن من الأصوب بحث هذه المسألة بالأسس المعروفة بالنور الفطري[٣١]، وبأفضل ما نعرفه منها بقدر الامكان. أقول: ظننت أنه من الأصوب، لأني كنت أستطيع بحثها بسهولة بعقائد ومعطيات مستمدة من الكتاب وحده، وسأعرضها هنا بايجاز حتى يراها الجميع. يؤكد الكتاب في بعض النصوص عن الطبيعة بوجه عام، أنها تسير طبقاً لنظام ثابت لا يتغير، كما

= نظريته في الطقوس الدينية تبدو أقرب إلى نظرية دوركايم Durkheim التي تجعل الطقوس قائمة على الفائدة الاجتماعية (انظر الهامش ١٩ من الفصل الخامس).

(٣٠) لا يقصد سبينوزا هنا المؤرخ بالمعنى العادي (مجرد حصر للوقائع) بل يعني ناقد الروايات كما وضح ذلك في الفصل الأول.

(٣١) يستطيع العقل أن يصدر أحكامه على الكتاب. وعندما يقول سبينوزا في الفصل السابع (تفسير الكتاب) بأنه لا ينبغي تحكيم العقل في الكتاب بل يجب تفسيره بالاستعانة بالنقد الداخلي (مبادىء اللغة) فإنه كان يرمي إلى نقد موسى بن ميمون الذي يؤول الكتاب تأويلاً عقلياً بعيداً عن المعنى الأصلي.

نرى مثلاً في المزمور ١٤٨ : ٦[٣٢] وفي أرميا (٣١ : ٣٥ - ٣٦)[٣٣]. ويذهب الفيلسوف بدوره في «الجامعة» (١ : ١٠)[٣٤] بوضوح تام إلى أنه لا جديد يحدث في الطبيعة، ويشرح في الآيات ١١، ١٢[٣٥] هذه العبارة بأن يضيف أن شيئاً يبدو جديداً يحدث بالفعل في بعض الأحيان، ولكن هذه الجدية ليست حقيقية، فقد حدثت نفس الحالة في قرون ماضية لا نتذكرها الآن؛ إذ لم تعد لدينا، كما يقول، أي ذكريات من العصور الماضية، ولن يحتفظ الخلف بأي ذكرى ممن يعيشون في زماننا هذا. ويقول بعد ذلك (٣ : ١١)[٣٦] إن الله قد نظم كل شيء بإتقان في الزمن القديم، ويقول في الآية ١٤[٣٧] انه يعلم أن كل ما يفعل الله يظل إلى الأبد، دون أن يضاف إليه أو ينقص منه شيء. كل ذلك يدل بوضوح تام على أن الطبيعة تسير وفقاً لنظام ثابت لا يتغير، وعلى أن الله ظل كما هو في جميع العصور التي نعرفها والتي لا نعرفها، وأن قوانين الطبيعة كاملة وخصبة إلى حد لا يمكن معه اضافة شيء اليها أو انقاص شيء منها، وأخيراً فالمعجزات لا تبدو شيئاً جديداً إلا لجهل الناس بأن الكتاب يعلمنا ذلك صراحة، ولكنه لا يقول في أي من نصوصه أن شيئاً ما يحدث في الطبيعة مناقضاًلقوانينها أو يستحيل استنباطه منها؛ فلا ينبغي اذن أن تدخل في الكتاب هذه الخرافة. ولنضف إلى ذلك أن المعجزات تتطلب (كما بينا من قبل) عللاً وملابسات وليست نتيجة لتلك القوى الملكية التي ينسبها العامة زوراً وبهتاناً إلى الله، بل هي نتيجة لقدرة الله وأمره، أي (كما بينا بوساطة الكتاب نفسه) عن قوانين الطبيعة ونظامها. ولنقل أخيراً: ان أساطين الكذب يستطيعون هم أنفسهم اجراء معجزات، ودليلنا على ذلك الاصحاح ١٣[٣٨] من التثنية، والاصحاح ٢٤ من

---

(٣٢) (المزامير، ١٤٨ : ٦) وأقامها إلى الدهر والأبد. جعل لها رسماً فلا تتعداه.

(٣٣) (ارميا، ٣١ : ٣٥ - ٣٦) ٣٥ - هكذا قال الرب الجاعل الشمس نوراً في النهار واحكام القمر والكواكب نوراً في الليل الذي يثير البحر فتعج أمواجه. رب الجنود اسمه. ٣٦ - ان زالت هذه الأحكام من أمامي يقول الرب فذرية اسرائيل أيضاً تكف عن ان تكون أمة لدى جميع الأمم.

(٣٤) (الجامعة، ١ : ١٠)رب امر يقال عنه انظر هذا جديد. بل قد كان في الدهور التي قبلنا.

(٣٥) (الجامعة، ١ : ١١ - ١٢) ١١ - ليس من ذكر لما سبق ولا الذي سيقبل يكون له ذكر عند الذين يأتون من بعده ١٢ - أنا الجامعة ملكت على اسرائيل بأورشليم.

(٣٦) (الجامعة، ٣ : ١١) أنشأ كل شيء حسناً في وقته.

(٣٧) (الجامعة، ٣ : ١٤) وعلمت ان كل ما يعمل الله يدوم مدى الدهر لا يزاد عليه ولا ينقص منه.

(٣٨) (التثنية، ٢٣ : ٢ - ٣) ولو تمت الآية أو المعجزة التي كلمك الله عنها وقال لك تعال بنا إلى آلهة غريبة لم نعرفها فنعبدها ٣ - فلا تسمع كلام هذا المتنبي..

متى[٣٩]. يتبين من ذلك بأعظم قدر من الوضوح أن المعجزات كانت ظواهر طبيعية، وبالتالي يجب تفسيرها بحيث لا تبدو جديدة (مستعيرين عبارة سليمان) أو مناقضة للطبيعة، بل يجب أن نفسرها مبينين، بقدر ما نستطيع، اتفاقها التام مع سائر الأشياء الطبيعية. وقد قدمت بعض القواعد التي استخلصها من الكتاب حتى يستطيع كل فرد أن ينظر إلى المعجزة على هذا النحو دون ما حرج. ومع ذلك، فعندما أقول: إن هذه هي تعاليم الكتاب فإني لا أقصد أن الكتاب يعطي هذه التعاليم بحسبانها ضرورية للخلاص، بل ان كل ما أقصده هو أن الأنبياء كانت لديهم نفس الطريقة التي لدينا في النظر إلى الأمور، وإذن فلكل فرد الحرية في أن يحكم طبقاً لما يراه أفضل وسيلة تؤدي إلى أن يمتلىء قلبه بالعقيدة وبعبادة الله. وهذا ما كان يعتقده يوسف لأنه يقول في آخر الكتاب الثاني من «أخبار الأقدمين»: لا يجب على أحد لهذا السبب أن يرفض الاعتقاد بأن الأمر يتعلق بواقعة معجزة، وبأن أناساً من القدماء، لم يعرفوا الرذيلة، قد انشق لهم عبر البحر طريق للنجاة، سواء أكان ذلك بإرادة الله أم كان تلقائياً، على حين رأى جنود الاسكندر، ملك مقدونيا، بحر بامفيليا يتراجع أمامهم، وأصبح لهم طريقاً بعد ان ضلوا كل طريق وذلك عندما أراد الله أن يقضي على قوة الفرس. هذا ما يتفق عليه تماماً جميع رواة أخبار الاسكندر. فلكل فرد الحرية في أن يعتقد ما يشاء[٤٠]. تلك هي أقوال يوسف وهذا هو حكمه على الايمان بالمعجزات.

---

(٣٩) (متى، ٢٤ : ٢٤) فسيقوم مسحاء كذبة وأنبياء كذبة ويعطون علامات عظيمة وعجائب حتى أنهم يضلون المختارين لو أمكن.

(٤٠) يقتبس سبينوزا نصاً من يوسف المؤرخ من ترجمة لاتينية معينة، وقد صحح المترجم (الفرنسي) النص طبقاً للنص اليوناني الأصلي.

وفي هذا الفصل يستعمل سبينوزا منهجه في اثبات شيء ويرمي منه إلى اثبات شيء آخر، فهو يثبت في الظاهر ان كل انسان يستطيع أن يصدق أو لا يصدق بالمعجزات كما يرى، فإن لم يصدق فإنه يحكم العقل وان صدق فإنه يحكم السلطة ويؤيد سبينوزا موقفه هذا بنص من يوسف المؤرخ. والحقيقة ان المعجزة التي يرويها يوسف معجزة وثنية شبيهة بمعجزة البحر الأحمر، وهنا يثبت سبينوزا غرضه البعيد وهو ان المعجزات لا تثبت الوحي اليهودي أو الوحي المسيحي لأنها تسمح باثبات ان الاسكندر الملك الوثني كان نبياً وبالتالي لا يصبح لموسى أو للمسيح أي فضل.

الفصل السابع

تفسير الكتاب

يعترف جميع الناس بأن الكتاب المقدس كلام الله، وأنه يعلِّم الناس السعادة الروحية الحقة أو طريق الخلاص. غير أن سلوك الناس يكشف عما يغاير ذلك تماماً لأن العامة لا يحرصون أبداً على أن يعيشوا وفقاً لتعاليم الكتاب المقدس، ونرى جميع الناس تقريباً وقد استبدلوا بكلام الله بدعهم الخاصة، ويبذلون قصارى جهودهم باسم الدين من أجل ارغام الآخرين على أن يفكروا مثلهم. أقول: إننا نرى معظم اللاهوتيين وقد انشغلوا بالبحث عن وسيلة لاستخلاص بدعهم الخاصة وأحكامهم التعسفية من الكتب المقدسة بتأويلها قسراً، وبتبرير هذه البدع والأحكام بالسلطة الالهية. وهم لا يكونون أقل حرصاً وأكثر جرأة في أي موضع آخر، بقدر ما يكونون في تفسير الكتاب، أي تفسير فكر الروح القدس. والأمر الوحيد الذي يخشونه بعملهم هذا ليس الخوف من أن ينسبوا إلى الروح القدس عقيدة باطلة أو أن يحيدوا عن طريق الخلاص، بل أن يقنعهم الآخرون بخطئهم وأن يروا أعداءهم وقد قضوا على سلطتهم، وأن يكونوا موضع احتقار الآخرين. والحق أنه لو كان الناس صادقين في شهادتهم بصحة الكتاب لكان لهم أسلوب في الحياة مختلف كل الاختلاف، ولما اضطربت نفوسهم بكل هذه المنازعات، ولما تصارعوا بمثل هذه الكراهية، ولما تملكتهم هذه الرغبة العمياء الهوجاء في تفسير الكتاب وكشف البدع في الدين، بل لما جرءوا على أن يؤمنوا برأي لم يدع إليه الكتاب بوضوح تام على أنه عقيدة في الكتاب، وأخيراً لامتنع مدنسو المقدسات، الذين لم يتورعوا عن تحريف الكتاب في مواطن كثيرة، عن ارتكاب مثل هذا الجرم ولما وضعوا عليه أيديهم الدنسة. إن الطموح الإجرامي وحده هو الذي جعل من الدين دفاعاً عن بدع إنسانية أكثر منه اطاعة لتعاليم الروح القدس، بل إنه هو الذي جعله يستخدم في نشر أقسى أنواع الشقاق والكراهية بين الناس، لا في نشر الاحسان، وذلك تحت قناع الحماس لدين الله

والإيمان المشبوب. وأضيفت إلى هذه الشرور الخرافة التي تدعو إلى احتقار الطبيعة والعقل، وإلى الاعجاب بما يناقضهما وتعظيمه، ومن هنا لم يكن مما يدعو للدهشة أن يعمل الناس، من أجل زيادة تعظيم الكتاب واحترامه، على تفسيره بحيث يبدو متناقضاً إلى أكبر حد ممكن مع هذه الطبيعة نفسها ومع هذا العقل ذاته. ومن ثم أصبح الناس يحلمون بأن هناك أسراراً عميقة للغاية تخبئها الكتب المقدسة، وأخذوا يستنفذون قواهم في التكهن بها، متجاهلين المفيد في سبيل الممتنع، ويعزون إلى الروح القدس كل ما يبتدعونه في هذيانهم هذا، ويحاولون الدفاع عنه بكل ما أوتوا من قوة وحماس. وهذا هو حال الناس دائماً: فهم يدافعون بالذهن والعقل وحده عن كل ما يدركونه بالذهن الخالص. ويدافعون بانفعالاتهم عن المعتقدات اللاعقلية التي تفرضها عليهم انفعالات النفس. ولكي نخرج أنفسنا من هذه المتاهات ونحرر فكرنا من أحكام اللاهوتيين المسبقة، وحتى لا نؤمن في غفلة منا ببدع من وضع البشر، وكأنها تعاليم الهية، يجب أن نتحدث عن المنهج الصحيح الذي يجب اتباعه لتفسير الكتاب، وأن يكون تصورنا له واضحاً، فطالما كنا نجهله لن نستطيع أن نعلم شيئاً يقينياً عن تعاليم الكتاب أو الروح القدس. ولكي لا أطيل الحديث الخص هذا المنهج فأقول: إنه لا يختلف في شيء عن المنهج الذي نتبعه في تفسير الطبيعة، بل يتفق معه في جميع جوانبه، فكما أن منهج تفسير الطبيعة يقوم أساساً وقبل كل شيء على ملاحظة الطبيعة، وجميع المعطيات اليقينية، ثم الانتهاء منها إلى تعريفات الأشياء الطبيعية، فكذلك يتحتم علينا في تفسير الكتاب أن نحصل على معرفة تاريخية مضبوطة، وبعد الحصول عليها أي على معطيات ومبادىء يقينية، يمكننا أن ننتهي من ذلك إلى استنتاج مشروع لفكر مؤلفي الكتاب. وعلى هذا النحو (أعني إذا لم نسلم بمبادىء وبمعطيات لتفسير الكتاب ولتوضيح محتواه إلا ما يمكن استخلاصه من الكتاب نفسه ومن تاريخه النقدي) - يستطيع كل فرد أن يتقدم (في بحثه) دون التعرض للوقوع في الخطأ كما يستطيع أن يكون فكرة عما يتجاوز حدود فهمنا، يكون لها نفس اليقين الذي لدينا عما نعرفه بالنور الطبيعي[1]. ولكي نبرهن على أن هذه الطريقة ليست

---

(١) هنا يبدو ان منهج سبينوزا في التفسير هو النقد الداخلي الذي يعتمد على العقل وعلى مبدأ الاتساق وعلى هذا الأساس يرفض نظرية موسى بن ميمون التي تفسر الكتاب بالعقل أي بمبادىء خارجية عنه، وذلك لان «الأسرار» والمعجزات والايمان والوحي كل ذلك ليس غريباً على العقل الصحيح (Lettres, XLII). ولم يتناول النقاد قبل سبينوزا الا موضوع صحة النصوص، فقد شك ابراهيم بن عزرا وابن جرشون Gersonide في العصور الوسطى في نسبة

يقينية فحسب، بل هي الطريقة الوحيدة الممكنة، وهي تتفق مع منهج تفسير الطبيعة، يجب أن نذكر أن الكتاب يتناول في كثير من الأحيان موضوعات لا يمكن استنباطها من المبادىء التي نعرفها بالنور الطبيعي، وهي قصص وموضوعات للوحي تؤلف الجزء الأكبر من الكتاب، فالقصص تحتوي أساساً على معجزات (أي كما بينا في الفصل السابق) روايات تقص وقائع غير مألوفة في الطبيعة، وتلائم أفهام الرواة الذين قاموا بتدوينها وأحكامهم. أما موضوعات الوحي فقد تكيفت حسب آراء الأنبياء، بحيث تتجاوز حقيقة حدود الفهم الانساني كما بينا في الفصل الثاني. لذلك يجب أن نستمد معرفتنا بهذه الأشياء جميعها، أي بمحتوى الكتاب كله تقريباً، من الكتاب نفسه، مثلما نستمد معرفتنا بالطبيعة من الطبيعة نفسها. أما فيما يتعلق بالتعاليم الخلقية[2] الموجودة في الكتب المقدسة، فعلى الرغم من أنه من الممكن البرهنة عليها بالأفكار الشائعة، فإننا لا نستطيع أن نبرهن بهذه الأفكار على أن الكتاب يعطي هذه التعاليم، لأن ذلك أمر لا يمكن البرهنة عليه إلا بالكتاب نفسه. وحتى لو أردنا أن تظهر لنا قدسية الكتاب دون الاعتماد على أي حكم سابق، فيجب أن نبرهن بالكتاب نفسه على أنه يعلم الحقيقة الخلقية؛ إذ أن هذه الطريقة هي الطريقة الوحيدة التي يمكن بها البرهنة على قدسيته، ذلك لأننا قد بينا أن التصديق بالأنبياء يقوم أساساً على كونهم ميالين إلى العدل والخير، فيجب إذن أن يثبت لنا ذلك حتى يمكننا تصديقهم. ولقد برهنا من قبل على أن المعجزات لا تستطيع أن تبرهن على قدسية الله، ولن أذكر هنا أن باستطاعة النبي الكاذب أيضاً اجراء المعجزات، فيجب إذن أن نستنتج قدسية الكتاب من دعوته إلى الفضيلة الحقة فحسب، وهذا ما لا يمكن البرهنة عليه إلا بالكتاب نفسه، فإن لم يتم ذلك كان تصديقنا

= الأسفار الخمسة إلى موسى أو في نسبة بمقر يشوع نفسه. وفي القرن الخامس عشر كشف الأسقف الاسباني توستاتوس Tostatus بعض النصوص الموضوعة، كما أعلن بودنشتين Bodenstein سنة ١٥٢٠ أن مؤلف الأسفار الخمسة مجهول. وفي القرن السابع عشر اعتقد بعض الجزويت مثل بريرا pereira وبونفرير Bonfrère في وجود بعض النصوص الموضوعة في الأسفار الخمسة، وكذلك لا يعتقد هوبز ان موسى مؤلف الأسفار الخمسة أو ان يشوع مؤلف سفره، ولكن سبينوزا هو الذي أسس منهج النقد التاريخي القائم على النقد الداخلي والخارجي على السواء كما يرمي إلى غاية فلسفية بعيدة وهي التحرر، وبذلك يمتاز سبينوزا على ريتشارد سيمون R. Simon ومؤلفاته النقدية التي كان يرمي بها فقط إلى دراسة صحة النصوص دون وضع سلطة الكتاب موضع الشك لأنه كلام الله بالمعنى التقليدي أما سبينوزا فإنه يرمي في نهاية المطاف إلى اعلان سلطان العقل وتأكيد الحرية.

(٢) فيما يتعلق باليقين الخلقي الهامش ٩ من الفصل الثاني.

وشهادتنا بقدسيته مرتكزاً على حكم مسبق بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى. وإذن فيجب أن تكون معرفتنا بالكتاب مستمدة كلها من الكتاب وحده. وأخيراً فإن الكتاب، شأنه شأن الطبيعة، لا يعطينا تعريفات للأشياء التي يتحدث عنها. وعلى ذلك فكما يجب أن نستنتج تعريفات الأشياء الطبيعية من أفعال الطبيعة المختلفة، كذلك يجب استخلاص التعريفات التي لا يعطيها الكتاب من مختلف الروايات التي نجدها فيه بشأن كل موضوع. وإذن فالقاعدة العامة التي نضعها لتفسير الكتاب هي ألا ننسب إليه أية تعاليم سوى تلك التي يثبت الفحص التاريخي بوضوح تام أنه قال بها. وسنتحدث الآن عن هذا الفحص التاريخي وعما ينبغي أن يكون عليه، وما ينبغي أن يعرفنا به أساساً.

١ - يجب أن يفهم طبيعة وخصائص اللغة التي دونت بها أسفار الكتاب المقدس والتي اعتاد مؤلفوها التحدث بها. وبذلك يمكننا فحص كل المعاني التي يمكن أن يفيدها النص حسب الاستعمال الشائع. ولما كان جميع من قاموا بالتدوين؛ سواء في العهد القديم أو في العهد الجديد، عبرانيين، فلا شك أن معرفة اللغة العبرية ضرورية قبل كل شيء، لا لكي نفهم أسفار العهد القديم المكتوبة بهذه اللغة فحسب، بل لكي نفهم أيضاً أسفار العهد الجديد. فهذه الأسفار الأخيرة، مع أنها قد انتشرت بلغات أخرى، إلا أنها مملوءة بالتعبيرات العبرية.

٢ - يجب تجميع آيات كل سفر وتصنيفها تحت موضوعات أساسية عددها محدود، حتى نستطيع العثور بسهولة على جميع الآيات المتعلقة بنفس الموضوع، وبعد ذلك، نجمع كل الآيات المتشابهة والمجملة، أو التي تعارض بعضها البعض. وأعني بالآية المبينة أو المجملة سهولة أو صعوبة فهم المعنى من السياق لا سهولة أو صعوبة فهم المعنى بالعقل؛ إذ أن ما يعنينا هنا هو معاني النصوص لا حقيقتها، بل إنه يجب أولاً وقبل كل شيء في بحثنا عن معنى الكتاب الحرص على ألا ينشغل ذهننا باستدلالات قائمة على مبادىء المعرفة الفطرية (فضلاً عن الأحكام المسبقة). ولكيلا نخلط بين معنى الكلام مع حقيقة الأشياء، يجب أن نحرص على العثور على المعنى معتمدين في ذلك فحسب على استعمال اللغة أو على استدلالات مبنية على الكتاب وحده. وسأوضح هذه الفروق بمثال كيما تزداد معرفتنا بها بسهولة. إن العبارات التي قالها موسى مثل الله نار أو الله غيور، من أوضح العبارات ما

دمنا نقتصر على النظر إلى معاني الكلمات وحدها. لذلك أضعها بين الآيات الواضحة، مع أنها في غاية الغموض من حيث العقل والحقيقة. وعلى الرغم من كون المعنى الحرفي مناقضاً للنور الفطري، فإنه إذا لم يكن يتعارض على نحو قاطع مع المبادىء والمعطيات الأساسية التي نستمدها من التاريخ النقدي للكتاب، فمن الواجب الاحتفاظ به (أي بالمعنى الحرفي). وعلى العكس من ذلك، إذا كانت هـذه الكلمات تتناقض في تفسيرهـا الحرفي مـع المبادىء التي نستمدها من الكتاب، برغم اتفاقها التام مع العقل، فيجب قبول تفسير آخر لها (أعني تفسيراً مجازياً). فلكي نعرف إن كان موسى قد اعتقد حقاً بأن الله نار أم لا، يجب أن نستنتج ذلك من الكلام الآخر الذي قاله موسى، لا من اتفاق هذا الرأي مع العقل أو مناقضته له. ومن هنا فلما كان موسى قد ذكر بوضوح تام في نصوص أخرى متعددة أن الله لا يشابه الأشياء المرئية في السماوات أو في الأرض أو في الماء، فيجب أن نستنتج من ذلك أنه يجب فهم هذا القول بعينه أو كل الأقوال المشابهة فهماً مجازياً، على أنه لما كان علينا ألا نبتعد عن المعنى الحرفي إلا في أضيق الحدود، فيجب أن نبحث أولاً إن كان هذا القول الواحد: الله نار يقبل معنى آخر غير المعنى الحرفي، أي إن كان لفظ نار يعني شيئاً آخر غير النار الطبيعية. فإذا لم يكن الاستعمال اللغوي يسمح بإعطاء اللفظ معنى آخر، فلن نستطيع بأي حال من الأحوال أن نفسر العبارة تفسيراً آخر، مع أن المعنى الحرفي مناقض للعقل. وبالعكس يجب أن نأخذ في اعتبارنا معنى هذه العبارة في تفسيرنا للعبارات الأخرى، حتى لو كانت هذه الأخيرة متفقة مع العقل. فإن لم يكن الاستعمال اللغوي بدوره يسمح بذلك كـان من المستحيل التـوفيق بين جميع العبارات، وبالتالي يجب التوقف عن الحكم عليها جميعاً. ولكن لما كان اللفظ نار يفيد أيضاً معنى الغضب أو الغيرة (انـظر أيوب ٣١: ١٢)[٣] فمن السهـل التوفيق بـين عبارات موسى، وبذلك ننتهي إلى هذه النتيجة المشروعة، وهي أن هذه القضايا: الله نار، الله غيور، ليست في الحقيقة إلا قضية واحدة. فلنواصل البحث: يقول موسى صراحة: ان الله غيور، ولا يقول في أي موضع ان الله خال من الانفعالات أو من أهواء النفس، ومن ذلك نستنتج أن موسى اعتقد بوجود الغيرة في الله، أو على الأقل أراد أن ينادي بذلك مع أن هذا في رأينا يتنـافى مع العقـل. وقد بينـا من قبل أنـه لا يفرض علينا أن نوائم قسـرا بـين فكر الكتـاب

---

(٣) (أيوب، ٣١: ١٢) نار تأكل حتى إلى الهاوية وتستأصل اتالي باسره.

ومقتضيات عقلنا وأفكارنا المسبقة؛ إذ يجب علينا أن نستمد كل معرفة لأسفار الكتاب المقدس من هذه الأسفار وحدها.

٣ - يجب أن يربط هذا الفحص التاريخي كتب الأنبياء بجميع الملابسات الخاصة التي حفظتها لنا الذاكرة، أعني سيرة مؤلف كل كتاب وأخلاقه والغاية التي كان يرمي إليها ومن هو وفي أي مناسبة كتب كتابه وفي أي وقت ولمن وبأية لغة كتبه. كما يجب أن يقدم هذا الفحص الظروف الخاصة بكل كتاب على حدة: كيف جُمع أولاً، وما الأيدي التي تناولته، وكم نسخة مختلفة معروفة عن النص، ومن الذين قرروا إدراجه في الكتاب المقدس، وأخيراً كيف جمعت جميع الكتب المقننة[٤] في مجموعة واحدة؟. أقول: إن الفحص التاريخي يجب أن يتضمن كل هذا. إذ أنه لكي نعلم أي القضايا قد نودي بها في صيغة قوانين وأيها أصبحت تعاليم خلقية، فمن الواجب أن نعرف سير المؤلفين وأخلاقهم والهدف الذي كانوا يرمون إليه. هذا بالإضافة إلى أننا نستطيع أن نفسر بسهولة أكثر أقوال انسان ما إذا زادت معرفتنا بعبقريته الخاصة وطبيعة تكوينه الذهني، حتى لا نخلط بين التعاليم الأزلية وتعاليم أخرى لا تصلح إلا لزمان معين ولمجموعة معينة من الناس، فيجب أن نعرف في أية مناسبات وفي أي زمان ولأية أمة وفي أي عصر كتبت هذه التعاليم كلها، وأخيراً يجب أيضاً أن نعرف الملابسات الأخرى المذكورة آنفاً لكي نعلم إلى أي مدى يمكننا الاعتماد على سلطة كل كتاب، ولكي نعلم أيضاً إن كانت هناك يد آثمة قامت بتحريف النص، أو - في حالة كونه غير محرف - إن كانت قد تسربت اليه بعض الأخطاء، أو أن رجالاً أكفاء جديرين بالثقة قد قاموا بتصحيح هذه الأخطاء. يجب أن نعلم كل هذا حتى لا نسير كالعميان فيسهل وقوعنا في الخطأ، وحتى لا نسلم إلا بما كان يقينياً لا يتطرق إليه الشك.

وبعد أن ننتهي من هذا الفحص للكتاب، ونأخذ قراراً حاسماً بألا نسلم بشيء لا يخضع لهذا الفحص أو لا يستخلص منه بوضوح تام، على أنه عقيدة مؤكدة للأنبياء، عندئذ يحين وقت العكوف على دراسة فكر الأنبياء والروح القدس. ولكن لكي نقوم بهذه المهمة

(٤) لفظ «المقننة» ترجمة لكلمة Canonique من فعل «قنن» ويعني اللفظ الكتب الرسمية التي اعترفت بها الكنيسة في القرن الرابع على انها الكتب المقدسة ورفضت ما سواها وسمتها كتب منحولة Apocryphe.

متبعين في ذلك المنهج والنظام اللازمين، يجب أن نسير على النحو الذي نسير عليه عندما نرتقي من ملاحظة الطبيعة إلى تفسيرها. فكما نهتم في دراسة الأشياء الطبيعية أولاً بكشف أكثر الأشياء شمولاً، وهي الأشياء التي تشارك فيها الطبيعة كلها كالحركة والسكون، وكذلك كشف قوانينها وقواعدها التي تتبعها الطبيعة دائماً، التي تفعل من خلالها بلا انقطاع، ثم نرتفع تدريجياً إلى الأشياء الأخرى الأقل شمولاً - فكذلك يجب أن نبدأ أولاً، في تاريخ الكتاب المقدس، بالبحث عن أكثر الأشياء شمولاً وعن الأساس أو الأصل الذي يرتكز عليه الكتاب المقدس، وعما أوصى به جميع الأنبياء على أنه عقيدة أزلية، لها أعظم المنفعة للناس جميعاً، كوجوب أن الله واحد قادر قدرة مطلقة وتجب عبادته وحده، يرى الجميع، ويحب على الأخص من يعبدونه، ويحبون جارهم كما يحبون أنفسهم.. الخ، هذه التعاليم وما شابهها موجودة في كل موضع في الكتاب بقدر من الوضوح والصراحة لم يستطع معه أي شخص أن يشك في معناها؛ أما فيما يتعلق بطبيعة الله وكيفية رؤيته ورعايته لجميع الأشياء فإن الكتاب لا يقول شيئاً عن ذلك صراحة، ولا يعطي عقيدة أزلية تتعلق بهذا الأمر وما شابهه من الأمور، بل على العكس لا يتفق الأنبياء أنفسهم على هذه المسائل، كما بينا من قبل. فلا مجال اذن لوضع هذا الأمر بوصفه عقيدة صادرة عن الروح القدس، مع أنه يمكن بحثه على أحسن وجه بالنور الفطري. فإذا عرفنا هذه العقيدة الشاملة التي يدعو إليها الكتاب معرفة صحيحة، انتقلنا إلى تعاليم أقل شمولاً، تتعلق بالأمور العادية في الحياة، وتصدر عن هذه العقيدة العامة كما تنساب الجداول من منابعها. وأعني بهذه الأمور، كل الأفعال الخاصة الخارجية، الفاضلة بحق، والتي لا يمكن تحقيقها إلا إذا أتيحت الفرصة لذلك. فكل ما نجده في الكتاب من غموض أو اشتباه بشأن هذه الأفعال، يجب ايضاحه وتحديده من خلال العقيدة الشاملة التي يدعو إليها الكتاب. فإذا ظهرت متناقضات، فيجب أن نعرف في أية مناسبة وفي أي وقت ولأي شخص كتبت هذه النصوص المتعارضة. فعندما يقول المسيح مثلاً: طوبى للحزان (الذين يبكون) فإنهم يعزون لا نعلم من هذا النص وحده أي حزن (بكاء) يقصد، ولكنه

---

(٥) يؤكد سبينوزا هنا انه يثبت كما أثبت من قبل عدم تعارض أسفار الكتاب مع ان فصله عن الأنبياء الذي يوحي بعدم التعارض هذا لم يكن يهدف إلا لدراسات الصور المختلفة للخيال، وطبقاً لمنهج سبينوزا فإنه يقول شيئاً لكنه يهدف إلى شيء آخر.

يخبرنا بعد ذلك أننا لا ينبغي أن نهتم إلا بملكوت الله وحده وبعدالته التي يقدمها لنا النص بوصفها خيراً أقصى (انظر، متى، ٦ : ٣٣)[٦] وإذن فالنص يعني بالذين يبكون، من يبكون على ملكوت الله والعدالة التي جهلها الناس، لأن هذا وحده هو ما يبكيه، من يحبون ملكوت الله، أي من يحبون العدل ويحتقرون كل ما سوى ذلك من حظوظ الدنيا. وكذلك عندما يقول: من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر.. الخ فلو كان المسيح قد أمر بذلك كما يأمر المشرع الذي يريد تعريف القضاة بإرادته، لكان بهذه الوصية قد قضى على شريعة موسى، ولكن هذا تفسير يحذرنا منه المسيح ذاته صراحة (انظر، متى، ٥ : ١٧)[٧]. فيجب اذن أن نبحث عمن قال هذا ولمن قاله وفي أي وقت قاله؟. إن قائل هذه العبارة هو المسيح، الذي لم يضع قوانين كما يفعل المشرع، بل أعطى تعاليم كما يفعل المعلم لأنه لم يكن يريد أن يصلح الأفعال الخارجية، بل استعدادات النفس الداخلية (كما بينا من قبل). لقد قال هذه العبارة لأناس مضطهدين، كانوا يعيشون في دولة فاسدة لا تعرف العدالة في هذا النص، عندما كانت المدينة مهددة بالانهيار، قد أخبرنا به ارميا أيضاً عند أول تخريب للمدينة، أي في وقت مشابه (انظر، المراثي ٣، الحرفان: الطاء والياء)[٨] وإذن فما دام الأنبياء لم يعطونا هذه التعاليم إلا في وقت الاضطهاد، ولم يضعوها أبداً في صيغة قانون، بل ان موسى (الذي لم يكتب في زمن اضطهاد، بل حاول اقامة مجتمع سياسي سليم، وهذه ملاحظة هامة) قد أمر بأن تكون العين بالعين، على الرغم من أنه أوان الانتقام من الجار وكراهيته، فإنه يتبين من ذلك بوضوح تام، طبقاً لمبادىء الكتاب ذاتها، ان هذه التعاليم التي أعطاها المسيح وارميا، أعني قبول الظلم وعدم مقاومة الفسق لا تسري إلا حين يجهل الناس العدالة، وفي وقت الاضطهاد، لا في مجتمع سليم[٩]. وعلى العكس من ذلك، ففي المجتمع السليم الذي يحافظ

(٦) (متى، ٦: ٣٣) فاطلبوا أولاً ملكوت الله وبره وهذا كله يزاد لكم.

(٧) (متى، ٥: ١٧) لا تظنوا اني أتيت لأحل الناموس والانبياء. اني لم آت لأحل لكن لأتمم.

(٨) (المراثي، ٣: ٢٥ ـ ٢٧ (الطاء ٢٨ ـ ٣٠ والياء) ٢٥ ـ الرب صالح للذين يتظرونه للنفس التي تلمسه ٢٦ ـ خيران يتظر خلاص الرب بسكوت ٢٧ ـ خير للرجل ان يحل النير في صباه ٢٨ ـ يجلس وحده ويسكت لأنه وخدمه عليه ٢٩ ـ يجعل في التراب فاه عسى أن يكون رجاء ٣٠ ـ يبذل خده لمن يلطمه ويشبع تعيراً.

(٩) يقول سبينوزا في الظاهر ان تعاليم المسيح لا تصدق الا في أوقات الاضطهاد ولكن يرمي في الحقيقة إلى اثبات ان تعاليم المسيحية ليست جديدة أو جوهرية لأن ارميا قد أعطاها من قبل بدعوته للاستسلام والتواضع.

على العدالة يجب على كل فرد ـ إن اراد أن يكون عادلاً ـ أن يطلب من القاضي معاقبة من ظلمه (انظر الأحبار ٥١ : ١)(١٠) لا بدافع الانتقام (الأحبار، ١٩ : ١٧ ـ ١٨)(١١) بل رغبة في الدفاع عن العدالة وعن قانون الوطن، وحتى لا يجني الأشرار ثماراً من شرهم. ويتفق هذا كله اتفاقاً تاماً مع العقل الطبيعي بدوره. وأستطيع أن أذكر أمثلة عديدة من هذا النوع، ولكني أرى أن ما أعطيته كاف لعرض فكرتي ولبيان فائدتها، وهو ما أهدف إليه الآن. على أننا كنا حتى الآن نبين كيف يمكن دراسة نصوص الكتاب التي تتعلق بتدبير شؤون الحياة، والتي تسهل دراستها لهذا السبب، لأنه لا يوجد في الواقع أي خلاف في هذا الموضوع بين من دونوا الكتب المقدسة. أما ما تبقى من محتوى الكتاب، الذي يدخل في ميدان التأمل النظري وحده، فإن الوصول إليه أمر صعب، والطريق إليه أضيق؛ إذ أنه لما كان الأنبياء لم يتفقوا فيما بينهم على الموضوعات النظرية، وكانت رواياتهم مهيأة بحيث تتلاءم، إلى أقصى حد، مع الأحكام المسبقة لكل عصر، فإنه لا يحق لنا على الاطلاق أن نستنتج قول نبي من نصوص أوضح قال بها نبي آخر، إلا إذا ثبت بوضوح تام أن نظرة كلا النبيين إلى الأمور كانت واحدة.

وسأعرض الآن باختصار كيف يمكن في مثل هذه الحالات معرفة أفكار الأنبياء من التاريخ النقدي للكتاب(١٢). وعلينا أن نبدأ في هذه الحالة بدورها بأكثر المبادىء شمولاً وأن نتساءل أولاً ما النبي؟ وما الوحي؟ وما مضمونه الأساسي؟ وما المعجزة؟ وهكذا بادئين بأكثر الأشياء شمولاً، ثم نهبط منها إلى الأفكار الخاصة بكل نبي، ونصل بعد ذلك إلى معنى كل وحي أتى به نبي، وكل رواية وكل معجزة. ولقد بينا من قبل في المواضع المناسبة، وبأمثلة عديدة، الاحتياطات التي يجب علينا اتخاذها كي لا نخلط بين فكر الأنبياء والرواة من ناحية وبين فكر الروح القدس والحقيقة الأصلية من ناحية أخرى. فلا داعي إذن للاسهاب في ذلك الآن. إلا أننا يجب أن نلحظ فيما يتعلق بمعنى الوحي أن منهجاً يعلمنا فقط كيف نبحث فيما

---

(١٠) (الأحبار، ٥ : ١) وإذا خطىء أحد بان سمع صوت حلف وهو شاهد رأى أو علم ولم يخبر بذلك فقد حمل وزره

(١١) (الأحبار، ١٩ : ١٧ ـ ١٨) ١٧ ـ لا تبغض اخاك في قلبك بل عاتبه عتاباً ولا تحمل فيه وزراً. ١٨ ـ لا تنقم ولا تحقد على ابناء شعبك وقريبك احببه لنفسك أنا الرب.

(١٢) يشمل المنهج النقدي عند سبينوزا النقد الخارجي والداخلي معاً.

رآه الأنبياء وسمعوه بالفعل، لا فيما أرادوا أن يعبروا عنه أو يمثلوه بالصور الحسية، فذلك ما نستطيع تخمينه، لا استنباطه عن يقين من معطيات الكتاب الأساسية[١٣]. هكذا عرضنا منهجاً لتفسير الكتاب، وأثبتنا في الوقت نفسه أنه الطريق الوحيد، وأنه طريق يقيني لمعرفة معناه الحقيقي. واني لأعترف بأن من تلقوا بأنفسهم عن الأنبياء حديثاً أو شرحاً حقيقياً، كذلك الذي ادعى الفريسيون أنهم تلقوه، أو من يكون لديهم بابا معصوم في تفسير الكتاب، كما يفخر الكاثوليك الروم، هؤلاء جميعاً لديهم يقين أعظم، ولكن بما أننا لا نستطيع أن نستوثق من هذا الحديث أو من هذه السلطة البابوية، فلا يمكن أن نقيم عليهما شيئاً. وقد أنكر الرعيل الأول من المسيحيين[١٤] هذه السلطة، كما رفضت أقدم الفرق اليهودية هذه السنة. وإذا نظرنا إلى عدد السنين التي نقل فيها الفريسيون من أحبارهم (فضلاً عمن عداهم) وهو العدد الذي يرجع هذه السنة إلى موسى وجدنا خطأ في الحساب، كما سأبرهن في موضع آخر. ومن ثم يجب الشك في مثل هذه السنة إلى أقصى حد. غير أن هناك سنة لليهود يلزمنا منهجنا بافتراض أنها خالية من أي تزييف، تلك هي معاني الكلمات في اللغة العبرية، لأننا تلقينا هذه المعاني منهم. فعلى حين تبدو لنا السنة الأولى مشكوكاً فيها، فإن معاني الكلمات لا يتطرق إليها أي شك. ذلك لأن أحداً لم يستطع أن يجني فائدة من تغيير معنى كلمة، على حين توجد في كثير من الأحيان مصلحة في تغيير معنى النص. والتغيير الأول ولا شك صعب للغاية، فمن يريد تغيير معنى كلمة في لغة ما عليه في الوقت نفسه أن يشرح

---

(١٣) يوضح سبينوزا هنا منهجه وهو الاستنباط اليقيني من معطيات الكتاب.

(١٤) يرى سبينوزا ان سلطة البابا في تفسير الكتاب لم يكن معترفاً بها عند الرعيل الأول من المسيحيين أو عند الكنائس الشرقية ولا يوجد نص في العهد الجديد يعطي رئيس الكنيسة الرومانية حق تفسير الكتاب كنصوص العهد القديم التي تعطي لكعب الأحبار الحق في تفسير الشريعة. ولهذا السبب لا يعترف سبينوزا بسلطة البابا. ولو كانت هناك شروح رومانية لأقوال الحواريين يعترف بها الجميع لصدق بها سبينوزا. ولما لم يكن الأمر كذلك فإنه أعطى نفسه الحق، كما فعل تولستوي بعد ذلك ـ في تفسير الكتاب تفسيراً معنوياً. أما معنى النصوص فإنه موضوع الفلسفة وليس للنقد (انظر الفصل الخامس عشر). صحيح ان هناك شروحاً للعهد القديم لتفسير نصوصه، ولكن هذه الشروح في رأي سبينوزا ناقصة على غير ما يدعي الأحبار، فقد كان هناك صراع بين الفرق الدينية المختلفة قبل هدم المعبد الأخير. مما يدل على أن سلطة الأحبار لم يكن معترفاً بها عند الجميع، بالإضافة إلى الاضطراب الزماني الموجود في النصوص خاصة فيما يتعلق بعدد السنين التي انقضت منذ موسى حتى داوود (انظر الفصل الحادي عشر) وبالتالي يرفض سبينوزا سلطة المجمع اليهودي لتفسير الكتاب كما رفض سلطة البابا.

جميع الكتّاب الذين كتبوا بهذه اللغة والذين استعملوا هذه الكلمة بالمعنى المتوارث، وذلك طبقاً لتفكير كل منهم ولتكوينه الذهني، أو عليه تزييفهم بحرص شديد. هذا فضلاً عن أن اللغة تظل محفوظة لدى العامة ولدى العلماء، على حين أن العلماء فقط هم الذين يحفظون معنى النصوص والكتب. ومن ذلك نستطيع أن نتصور بسهولة أن العلماء كانوا يستطيعون أن يغيروا أو أن يحرفوا معنى النص في كتاب نادر بين أيديهم، لا أن يغيروا معنى الكلمات. وفضلاً عن ذلك فإذا أراد شخص أن يغير معنى كلمة اعتاد على استعمالها فإنه لا يستطيع بسهولة مراعاة المعنى الجديد في أحاديثه وكتاباته التالية. لهذه الأسباب كلها فإننا مقتنعون تماماً بأنه لم يخطر على بال انسان تحريف اللغة، على حين أنه كان من الممكن في كثير من الأحيان تغيير فكر الكاتب بتحريف النص أو بإساءة تفسيره.

وإذن فما دام منهجنا (القائم على هذه القاعدة التي تنص على أن معرفة الكتاب تستمد من الكتاب نفسه) هو المنهج الوحيد والصحيح، فعلينا الا نعلق أملاً على امكان الاهتداء، بأية وسيلة أخرى إلى ما لا يستطيع أن يعطينا اياه حتى نحصل على معرفة شاملة بالكتاب. والآن فما الصعوبات التي تعترض هذا المنهج، أو ما الذي ينقصه حتى يستطيع أن يعطينا معرفة شاملة ويقينية؟ هذا ما سنجيب عليه الآن. أولاً، هناك صعوبة كبيرة تنشأ من أن هذا المنهج يتطلب معرفة تامة باللغة العبرية، فأين لنا بهذه المعرفة؟ لم يترك علماء اللغة العبرية القدماء للخلف أي شيء بشأن الأسس والمبادىء التي تقوم عليها هذه اللغة، أو على أقل تقدير لا يوجد لدينا أي شيء تركوه لنا: فلا يوجد ما يشرف الأمة ويزينها (ولا عجب في ذلك بعد كل ما عانت من المحن والاضطهاد) إلا فتات من لغتها وأدبها. لقد ضاعت تقريباً جميع اسماء الفاكهة والطيور والأسماك وأسماء أخرى كثيرة على مر الزمان، كما أن معاني كثيرة من الأسماء والأفعال التي نصادفها في التوراة، أمّا مفقودة أو على الأقل مختلف عليها. فنحن إذن نفتقر إلى هذه المعاني، كما نفتقر، بدرجة أشد، إلى معرفة التراكيب الخاصة في هذه اللغة، فقد محا الزمان، الذي يلتهم كل شيء، كل العبارات والأساليب الخاصة التي استعملها العبرانيون تقريباً من ذاكرة الناس. فلن نستطيع اذن أن نبحث لكل نص، كما نود، عن جميع المعاني المقبولة وفقاً للاستعمال الجاري في هذه اللغة، وسنجد نصوصاً كثيرة تتضمن كلمات معروفة تماماً ولكن معناها غامض للغاية، لا يمكن ادراكه على الاطلاق. وفضلاً عن أننا لا

نستطيع أن نحصل على معرفة تامة بالعبرية، فهناك تكوين هذه اللغة نفسه وطبيعتها: إذ يوجد فيها من المتشابهات الكثيرة ما يستحيل معه العثور على منهج(*) يسمح لنا بأن نحدد عن يقين معاني جميع نصوص الكتاب. وبالاضافة إلى أسباب وجود المتشابهات التي تشترك فيها جميع اللغات، هناك أسباب خاصة باللغة العبرية ينشأ عنها كثير جداً من المتشابهات، وأعتقد من الأجدى ذكرها هنا.

أولاً، في كثير من الأحيان ينشأ اشتباه النص وغموضه في التوراة عن استبدال الحروف التي ينطق بها نفس العضو بعضها بالبعض الآخر. إذ يقسم العبرانيون جميع حروف الأبجدية إلى خمس مجموعات طبقاً لأعضاء الفم الخمسة التي تستخدم في نطقها: الشفتين واللسان والأسنان والحلق والحنجرة. فمثلاً تسمى الألف والجيم والعين والهاء حروفاً حلقية، ويستعمل أحدها بدلاً عن الآخر دون أي فارق بينها، فيما نعلم على الأقل. وعلى هذا النحو تستعمل «ال» التي تعني «إلى» بدلاً من «عل» التي تعني «على» والعكس صحيح، وبذلك يحدث في كثير من الأحيان أن تصبح جميع أجزاء النص متشابهة أو تكون أصواتاً بلا معنى.

والسبب الثاني للتشابه هو تعدد المعاني لحروف العطف والظروف. فمثلاً تستعمل الواو على السواء للربط وللتمييز فتعني و، لكن، لأن، مع ذلك، حينئذ، وكذلك تفيد كلمة «كي» سبعة أو ثمانية معان: لأن، مع أن، اذا، عندما، مثلما، أن، احتراق.. الخ وكذلك الحال في جميع الأدوات تقريباً.

وهناك سبب ثالث، تنتج عنه كثير من المتشابهات، هو أن الأفعال ليس لها من الصيغة الاخبارية مضارع أو ماض مستمر أو ماض أتم أو مستقبل ماض سابق وأزمنة أخرى تستعمل بكثرة في اللغات الأخرى. ولا توجد أية أزمنة في الصيغتين الاخبارية والمصدرية سوى الزمن الحاضر، أما في الصيغة الانشائية فلا توجد أية أزمنة. والحقيقة أن هناك قواعد مستنبطة من مبادىء هذه اللغة تسمح بتعويض هذه الأزمنة والصيغ الناقصة بسهولة، وعلى مستوى رفيع من البلاغة، ومع ذلك فإن أقدم الكتّاب أهملوها اهمالاً تاماً، واستعملوا الزمن المستقبل للدلالة على الحاضر وعلى الماضي بلا تمييز، كما استعملوا الماضي للدلالة على المستقبل،

(*) أعني بالنسبة لنا نحن الذين لم نتعود على هذه اللغة ولا نعرف هذه الأساليب.

والصيغة الاخبارية للدلالة على الصيغة الانشائية وعلى صيغة الأمر، فنتج عن ذلك كثير من المتشابهات.

وبالإضافة إلى هذه الأسباب الثلاثة للاشتباه، نذكر أيضاً سببين آخرين أكثر خطورة بكثير. الأول هو أن العبرانيين ليست لديهم حروف تعادل الحروف المتحركة، والثاني أنهم لم يتعودوا أن يقسموا كلامهم المكتوب أو أن يبرزوا المعنى بصورة أقوى، أي تأكيده بعلامات. ولا شك أنه كان يمكن التغلب على هذين النقصين بإضافة النقط والحركات[١٥]، ولكننا لا نستطيع الوثوق بهاتين الوسيلتين، لأن الذين وضعوهـا واستعملوها علماء لغويون في عصر متأخر، لا تساوي سلطتهم شيئاً. أما القدماء فقد كتبوا دون نقاط (أي دون حروف علة ودون حركات) كما تدل على ذلك شهادات كثيرة، فقد أضيفت النقاط في عصر متأخر عندما اعتقد الناس بوجوب تفسير التوراة. فالنقاط التي لدينا الآن، وكذلك الحركات، إنما هي تفسيرات حديثة لا يحق لنا التصديق بها ولا تفوق في سلطتها الشروح الأخرى، ومن يجهلون هذه الخاصية لا يعرفون لماذا يجب أن نغفر لمؤلف «الرسالة إلى العبرانيين» تفسيره في (الاصحاح ١١ الآية ٢١)نصاً من سفر الخروج (٤٧ : ٣١) تفسيراً مخالفاً للنص المنقوط، وكأنه كان مفروضاً على الحواري أن يعرف معنى الكتاب ممن نقطوه! وأنا من جانبي أرى أن الذين أخطأوا هم هؤلاء المتأخرون. وحتى يستطيع كل فرد أن يتحقق من صدق ذلك وأن يرى في الوقت ذاته أن هذا الاختلاف يرجع فقط إلى غياب الحروف المتحركة، أذكر هنا التفسيرين معاً. فنحن نقرأ النص المنقوط هكذا: وسجدت اسرائيل على أو (وعندما نغير الحرف عين إلى ألف وهو من نفس المجموعة) إلى رأس السرير[١٦]. وفي مقابل ذلك يقرأ مؤلف الرسالة: وسجدت اسرائيل رأس العصا بعد ان استبدل بكلمة «ميتا» كلمة «ماتي» التي لا تختلف عن الكلمة الأولى إلا في حروف العلة. ولما كانت الرواية تتحدث في هذا الموضع عن شيخوخة يعقوب لا عن مرضه كما هو الحال في الاصحاح التالي، فالأرجح أن المؤرخ أراد أن يقول:

(١٥) المقصود بالحركات هنا الفتحة والكسرة والضمة.

(١٦) هذه ملاحظة قيمة لسبينوزا على النص العبري لسفر التكوين. وفي السبعينية Septante تذكر العصا لا السرير ولكنها عصا يوسف لا عصا يعقوب كتحية يقدمها البطريق لابنه. أما جونكل Gunkel فإنه يعتقد أن الكلمة تعني رأس السرير الذي ارتكز عليه يعقوب كي يشكر الله بعد ان وعده يوسف بأن يضمه في القبر الذي تمناه.

انحنى يعقوب على رأس عصاه (إذ يحتاج المسنون حقيقة بعد أن يتقدم بهم العمر إلى عصا يتكئون عليها) لا على السرير، فضلاً عن أن هذه القراءة لا تتطلب ضرورة استبدال الحروف. هذا المثل لم أرد به أن أثبت اتفاق نص «الرسالة إلى العبرانيين» مع نص سفر التكوين فقط، بل أردت أيضاً وعلى وجه الخصوص أن أبين مقدار ضعف الثقة التي يمكن أن نوليها للنقاط والحركات الحديثة. فمن يرد تفسير الكتاب دون أحكام مسبقة، عليه اذن أن يشك في النص الذي أكمل على هذا النحو وأن يعيد فحصه من جديد.

ولنعد إلى موضوعنا، قائلين: إنه لما كان هذا هو تركيب اللغة العبرية وطبيعتها يمكننا أن نفهم بسهولة كيف أن المرء يصادف من هذه النصوص المتشابهة عدداً يبلغ من الكثرة حداً لا يوجد معه نهج واحد يسمح بتحديد المعنى الحقيقي لها جميعاً. ولا يمكننا أن نأمل الوصول إلى ذلك التحديد في جميع الحالات عن طريق مقابلة النصوص بعضها على البعض الآخر (وقد بينا أن هذا هو الطريق الوحيد للوصول إلى المعنى الحقيقي لنص واحد يفيد معاني كثيرة طبقاً للاستعمال اللغوي). فمن ناحية لاتستطيع مقابلة النصوص أن تلقي الضوء على نص إلا مصادفة، نظراً إلى أن أي نبي لم يكتب صراحة ليوضح كلمات نبي آخر أو كلماته هو؛ ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نستنبط فكر نبي او حواري من فكر نبي أو حواري آخر إلا فيما يتعلق بتدبير أمور الحياة، كما أوضحنا من قبل بجلاء، لا في حديثهم عن الأمور النظرية، أي ما يتعلق بالمعجزات أو القصص. وأستطيع ان ابرهن أيضاً ببعض الأمثلة على وجود كثير من النصوص في الكتاب المقدس لا يمكن شرحها. ولكني أفضل الا اتوقف عند هذا الموضوع الآن وأنتقل إلى الملاحظات الأخرى التي أود أن أبديها على صعوبة المنهج الصحيح لتفسير الكتاب والعيوب التي لا يستطيع هذا المنهج أن يعالجها.

هناك صعوبة أخرى في هذا المنهج تأتي من أنه يتطلب المعرفة التاريخية للظروف الخاصة لكل أسفار الكتاب، وهي معرفة لا تتوافر لدينا في معظم الأحيان. والواقع أننا نجهل تماماً مؤلفي كثير من هذه الأسفار، أو نجهل الأشخاص الذين كتبوها (إذا كنا نفضل هذا التعبير) او نشك فيهم كما سأبين بالتفصيل فيما بعد. ومن ناحية أخرى لا ندري في أية مناسبة وفي أي زمان كتبت هذه الأسفار التي نجهل مؤلفيها الحقيقيين، ولا نعلم في أيدي من وقعت ومن جاءت المخطوطات الأصلية التي وجد لها عدد من النسخ المتباينة، ولا نعلم أخيراً ان كانت

هناك نسخ[١٧] كثيرة أخرى في مخطوطات من مصدر آخر، وقد بينت بايجاز في موضع آخر أهمية هذه الظروف جميعها، ولكني قصدت الا اتحدث عن بعض المسائل التي ساضيفها هنا. إننا عندما نقرأ كتاباً يتضمن اموراً لا يمكن تصديقها ولا يمكن ادراكها، أو عندما نقرأ كتاباً بألفاظ غاية في الغموض، فمن العبث أن نبحث عن معناه دون أن نعرف هذه الظروف كلها. وعلى العكس إذا عرفنا كل هذا بدقة، فإننا ننظم أفكارنا بحيث نتحرر من جميع الأحكام المسبقة، اي لا نعطي المؤلف او من ألف الكتاب من أجله أكثر مما يستحق أو أقل، ولا نتصور أهدافاً سوى تلك التي كان من الممكن أن يضعها المؤلف نصب عينيه. وأعتقد أن هذا واضح للجميع. ففي كثير من الأحيان نقرأ روايات متشابهة للغاية في كتب مختلفة، ومع ذلك يختلف حكمنا عليها تبعاً لاختلاف آرائنا عن مؤلفيها. وإني لأذكر أني قرأت في كتاب ما أن رجلاً يدعى رولان الغاضب[١٨] كان من عادته أن يمتطي تنيناً ذا جناحين يطير في الهواء ويحلق في جميع المناطق كما يشاء، يفترس بمفرده عدداً كبيراً من الناس والعمالقة، وحكايات خرافية أخرى من هذا النوع لا يستطيع الذهن تصورها على أي نحو. وقد قرأت في كتاب لأوفيد قصة مشابهة تماماً عن برسيه[١٩]، وحكاية ثالثة في سفر القضاة وفي سفر الملوك عن شمشون (الذي استطاع وحده دون سلاح قتل ألف رجل)[٢٠] وعن ايليا الذي كان يطير في الهواء وانتهى به الأمر إلى الوصول إلى السماء بخيول، وعربة من نار[٢١]. أقول: إن هذه الحكايات متشابهة للغاية ومع ذلك تختلف أحكامنا على كل منها اختلافاً كبيراً. فالمؤلف الأول لم يقصد أن يكتب الا تفاهات خيالية، والمؤلف الثاني قصد غاية سياسية[٢٢]، والثالث قصد

---

(١٧) المقصود هنا نسخ او صيغ أو قراءات والكل يفيد إلى حد ما معنى Lecons.

(١٨) رولان الغاضب Orlando Furioso ملحمة شعرية كوميدية لاريوست L'arioste كتبها سنة ١٥١٦ تكملة للملحمة بويرادو Bofrado التي كتبها سنة ١٤٩٥ وتركها ناقصة. والملحمة تعد مثلاً للأعمال الأدبية في عصر النهضة.

(١٩) برسيه persée احد أبطال الأساطير اليونانية ابن ربوس ودانيه Danaé قطع رأس ميدوز Méduse وتزوج اندروميد Andromède وأصبح ملك تيرانت Tirynthe وأسس ميسين Mycènes.

(٢٠) (القضاة، ١٥ : ١٥) ووجد لحمي حمار طرياً فمد يده وتناوله وقتل به ألف رجل.

(٢١) (الملوك الثاني، ٢ : ١١، ١٢) ١١ ـ وفيما كانا سائرين وهما يتحادثان إذا مركبة نارية وخيل نارية قد فصلت بينهما وطلع ايليا في العاصفة نحو السماء ١٢ ـ والبشاع ناظر وهو يصرخ يا أبي يا أبي يا مركبة اسرائيل وفرسانه ثم لم يره أيضاً فأمسك ثيابه وشقها شطرين.

(٢٢) يجعل سبينوزا من شعر أوفيد Métamorphoses غاية سياسية.

أشياء مقدسة[٢٣]. والسبب الوحيد الذي جعلنا نقتنع بذلك هو الرأي الذي كوناه عن المؤلفين. وهكذا أثبتنا أن معرفة المؤلفين الذين كتبوا أشياء غامضة أو غير معقولة ضرورية بوجه خاص لتفسير كتاباتهم. ولهذه الأسباب نفسها لا نستطيع اختيار الصيغة الصحيحة من بين الصيغ المختلفة لنص يتضمن حكايات غامضة إلا بقدر معرفتنا بمصدر المخطوطات الأصلية التي تتضمن هذه الصيغ، وأن لم تكن هناك صيغ كثيرة أخرى في مخطوطات أخرى لمؤلفين يتمتعون بسلطة أعظم.

وهناك صعوبة أخيرة نجدها في تفسير أسفار الكتاب وفقاً لهذا المنهج، وهي أننا لا نملك هذه الأسفار في لغتها الأصلية، أي في لغة كاتبها، فالرأي السائد هو أن انجيل متى وكذلك الرسالة إلى العبرانيين قد كتبتا بالعبرية، ثم فقد النص العبري. وهناك تساؤل عن اللغة التي كتب بها سفر أيوب. فابن عزرا[٢٤] يؤكد في شروحه أنه قد ترجم إلى العبرية من لغة أخرى، وأن هذا هو سبب غموضه. ولن أتحدث عن الكتب المنحولة، التي تعد سلطتها أقل بكثير. وهكذا عرضت جميع الصعوبات التي تنشأ عن هذا المنهج في تفسير الكتاب، بالفحص النقدي لمعطيات التاريخ المتعلقة به، وأنا أعد هذه الصعوبات من الخطورة بحيث لا أتردد في القول بأننا لا نعرف معاني نصوص كثيرة من الكتاب، أو أننا نجملها دون أي يقين، ولكني أود أن أكرر ما قلته، من أن كل ما يمكن أن تؤدي إليه هذه الصعوبات هو أن تمنعنا من فهم الأنبياء فيما يتعلق بالأشياء غير القابلة للإدراك، والتي لا نستطيع إلا تخيلها. أما الأشياء التي نستطيع ادراكها بالذهن، والتي نستطيع بسهولة أن نكوّن عنها تصوراً[*] فأمرها مختلف، إذ

---

(٢٣) يقول سبينوزا في الظاهر: نحن نحكم على الأعمال الأدبية طبقاً لأفكارنا عن مؤلفيها، ولكنه يقصد في الحقيقة ان روايات الكتابات هي مجرد أشعار وقصص نجد أمثالاً لها في الأعمال الأدبية الشعبية.

(٢٤) انظر الهامش ٢ من الفصل الأول.

(*) لا أعني بالاشياء التي يمكن ادراكها الأشياء التي يمكن البرهنة عليها بدقة فحسب، بل أعني أيضاً الاشياء التي تعودنا ادراكها بيقين خلقي وفهمها دون أن تثير فينا الدهشة حتى ولو لم يمكن البرهنة عليها إذ يستطيع أول القادمين ادراك قضايا اقليدس قبل البرهنة عليها. كذلك أقصد بالاشياء التي يمكن ادراكها والواضحة: القصص، سواء ما يتعلق منها بالمستقبل أو الماضي عندما لا تتعدى البرهنة حدود التصديق الانساني، وكذلك مواد القانون والنظم والعادات مع أنه لا يمكن البرهنة رياضياً على هذه الأمور. وأعني بالاشياء التي لا يمكن أدراكها تلك التي يعبر عنها بطريقة غامضة. والروايات التي تبدو أنها تتجاوز حدود التصديق مع تطبيق منهجنا تسمح لنا الدراسة بادراك معنى بعض هذه الأشياء كما قصد اليه المؤلف.

أن الأشياء التي يسهل ادراكها بطبيعتها، لا يمكن أن يبلغ التعبير عنها من الغموض حداً لا يعود من السهل معه فهمها، وذلك طبقاً للمثل القائل: كلمة واحدة تكفي لمن يفهم. فمن السهل شرح اقليدس لجميع الناس وبكل اللغات لأنه لم يكتب إلا أشياء يسيرة للغاية ومعقولة تماماً. ولا يحتاج الإنسان مطلقاً إلى معرفة تامة باللغة التي كتب بها حتى يدرك تفكيره ويتأكد من فهمه للمعنى الحقيقي، بل تكفي لذلك معرفة عادية جداً لا تتعدى معرفة الأطفال، كذلك لا يكون من المفيد معرفة حياة المؤلف والغاية التي كان يرمي إليها وعاداته، واللغة التي كتب بها، ومن كتب لهم، ومتى كتب، وظروف الكتاب، ومصيره، والصيغ المختلفة للنص، ومن هم الذين قرروا جمعه. وما يقال عن اقليدس يقال أيضاً عن جميع من كتبوا في موضوعات قابلة لأن تدرك بطبيعتها. ننتهي من ذلك اذن إلى أننا نستطيع بسهولة تامة، بما يمكننا التوصل إليه من معرفة تاريخية بالكتاب، أن ندرك فكر الكتاب فيما يتعلق بالتعاليم الخلقية، وأننا في هذه الحالة نستطيع أن نعرف معناها عن يقين؛ إذ يتم التعبير عن التعاليم المتعلقة بالتقوى الحقة بأكثر الكلمات تداولاً، لأنها شائعة للغاية بين الناس، ولأنها يسيرة جداً ويسهل فهمها. وفضلاً عن ذلك فلما كان الخلاص الحقيقي والسعادة الروحية يكمنان في طمأنينة النفس، وكنا لا نجد الطمأنينة الحقيقية إلا فيما نعلمه بوضوح تام، فمن الواضح أننا نستطيع أن ندرك عن يقين فكر الكتاب فيما يتعلق بالأمور الجوهرية للخلاص والضرورية للسعادة الروحية. وإذن فليس هناك ما يدعو إلى القلق على باقي الأمور، لأننا لما كنا في أغلب الأحيان نعجز عن ادراكها بالعقل والذهن، فيجب اعتبارها أموراً أدخل في باب الغرائب منها في باب الأشياء النافعة.

أعتقد أنني قد بينت على هذا النحو المنهج الصحيح لتفسير الكتاب، وشرحت بما فيه الكفاية طريقتي في معالجة هذا الموضوع، ولا شك عندي أن كل شخص يرى الآن أن هذا المنهج لا يتطلب نوراً سوى النور الفطري. ذلك لأن طبيعة هذا النور وصفته المميزة تنحصر في استنباطه الأشياء الغامضة واستخلاصه اياها بوصفها نتيجة مشروعة من الأشياء المعروفة أو الأشياء المعطاة على أنها معروفة، ولا يتطلب منهجنا أكثر من هذا. ولا شك اننا نسلم بأن هذا المنهج لا يكفي لتوضيح كل ما تتضمنه التوراة، ولكن ذلك لا يرجع إلى نقص في المنهج، بل يرجع إلى أن الطريق الذي يدعو إليه، هو الطريق القويم والصحيح الذي لم يتبعه

الناس، ولم يسلكوه من قبل، بحيث أصبح على مر الزمان وعراً يكاد يستحيل السير فيه. وأعتقد أني وضحت ذلك تماماً بما ذكرته من صعوبات موجودة فيه.

لم يبق لنا الآن إلا أن نفحص الآراء المخالفة لرأينا. هناك أولاً رأى من يظنون أن النور الطبيعي لا يقدر على تفسير الكتاب، وأنه لا بد لذلك من وجود نور يفوق الطبيعة. أما ما هو هذا النور الذي يضاف إلى النور الطبيعي، فهذا ما ينبغي عليهم هم أنفسهم أن يوضحوه. وأنا من جانبي لا أستطيع إلا أن افترض أنهم أرادوا برأيهم هذا أن يعترفوا، مستخدمين تعبيرات أكثر ابهاماً، بعدم تأكدهم من المعنى الحقيقي لنصوص كثيرة من الكتاب. ذلك لأننا إذا نظرنا إلى تفسيراتهم فلن نجد فيها على الاطلاق شيئاً يفوق الطبيعة، بل سنجد مجرد تخمينات. ولو قارنا تفسيراتهم هذه بتفسيرات من يعترفون صراحة بأن ليس لديهم إلا النور الطبيعي، لوجدناها متشابهة تماماً: فكلا التفسيرين من ابتداع البشر، وكلاهما يرجع إلى جهد طويل في التفكير. أما ما يقولونه عن عدم كفاية النور الطبيعي، فمن المؤكد أنه باطل: فمن ناحية لا تأتي الصعوبات في تفسير الكتاب ـ كما بينا من قبل ـ من ضعف النور الفطري بل من تراخي (ان لم نقل خبث) من أهملوا الحصول على معرفة تاريخية ونقدية بالكتاب في الوقت الذي كانوا يستطيعون فيه ذلك. ومن ناحية أخرى فإن هذا النور الذي يفوق الطبيعة (والكل يسلم بذلك الا المخطئون) هبة يعطيها الله المؤمنين وحدهم. على الأنبياء والحواريين قد اعتادوا ألا يعظوا المؤمنين وحدهم بل وعظوا الكفار والفاسقين أيضاً، فلا بد اذن أن هؤلاء الأخيرين كانوا أيضاً قادرين على فهم فكر الأنبياء والحواريين، وإلا لظهر الأنبياء والحواريون كما لو كانوا يعظون الصبية والأطفال الصغار، لا الرجال العقلاء، ولكان من العبث وضع قوانين موسى، ما دام فهمها مستحيلاً على المؤمنين وحدهم، الذين لا يحتاجون إلى أي قانون. وإذن ففي اعتقادي أن النور الطبيعي ينقص هؤلاء الذين يبحثون عن النور الذي يفوق الطبيعة من أجل فهم افكار الأنبياء والحواريين، وهم أبعد ما يكونون ـ فيما أعتقد ـ عن الحصول على هبة الهية تفوق الطبيعة.

وكان لابن ميمون[٢٥] رأي آخر مخالف كل الاختلاف. كان يعتقد أن لكل نص من

(٢٥) كتاب Moreh Nebuchim هو الكتاب العربي «دلالة الحائرين» والذي ترجمه منك Munk بعنوان Guide des

الكتاب معاني كثيرة بل ومعاني متعارضة، وأننا لا نستطيع أن نعرف المعنى الحقيقي لأي نص إلا بقدر ما نعرفه أنه ـ كما نفسره نحن ـ لا يحتوي على شيء يعارض العقل ويناقضه[٢٦]. فإذا فسر النص تفسيراً حرفياً وكان مناقضاً للعقل وجب تفسير النص تفسيراً آخر مهما كان واضحاً. وهذا ما يعبر عنه بوضوح تام في الفصل ٢٥، الجزء الثاني من كتابه موريخ نبوخيم بقوله: **إعلم أننا لا نرفض التسليم بقدم العالم بسبب النصوص التي نجدها في الكتاب عن خلق العالم، لأن النصوص التي تشير إلى خلق العالم ليست أكثر من تلك التي تشير إلى أن الله جسم. وليس هناك ما يمنعنا من تأويل النصوص التي تفيد الخلق. وما كنا نتورع عن تأويلها كما فعلنا من قبل مع بعض النصوص عندما رفضنا أن يكون لله جسم، بل ربما كان التفسير (في الحالة الأولى) أسهل وأقل عناء، وكان تسليمنا بقدم العالم أيسر من رفضنا جسمية الله الذي نعبده في شرحنا للكتاب. ومع ذلك لم أشأ أن أقوم بهذا التفسير ورفضت هذه العقيدة (قدم العالم) لسببين:**

١ ـ يمكن البرهنة بوضوح على أن الله ليس جسماً، وبالتالي يتحتم تفسير كل النصوص التي يناقض معناها الحرفي هذا البرهان؛ إذ يوجد حتماً لمثل هذه الحالة تفسير آخر (غير التفسير الحرفي) وعلى العكس لا يوجد أي برهان على قدم العالم وبالتالي لا يتحتم التعسف في تأويل الكتاب حتى يكون متفقاً مع مجرد رأي ظاهري، أعني رأياً يكون لدينا من الأسباب ما يجعلنا على الأقل نفضل عليه رأياً مضاداً.

٢ ـ الاعتقاد بأن الله ليس جسماً لا يعارض المعتقدات التي تقوم عليها الشريعة.. الخ في حين أن الاعتقاد بقدم العالم، كما هو الحال عند أرسطو، يقضي على أساس الشريعة.

تلك هي أقوال ابن ميمون التي يظهر فيها بوضوح ما قلناه: فلو قام لديه البرهان عقلاً على قدم العالم لما تردد في تأويل الكتاب تعسفاً وتفسيره بحيث تبدو هذه العقيدة وكأنها صادرة منه، انه ليكون عندئذ على يقين قاطع من أن الكتاب أراد أن يبشر بقدم العالم، مهما عارض الكتاب في ذلك. واذن فهو لا يمكن أن يستيقن من المعنى الحقيقي للكتاب، مهما كان

= égarés الترجمة اللاتينية القديمة هي Doctor perplexorum (عن حياة ابن ميمون انظر الهامش ١٦. الفصل الأول).

(٢٦) العقل وحده أي النقد الداخلي هو أساس التفسير (انظر الهامش الأول من هذا الفصل).

واضحاً، ما دام يشك في حقيقة ما يقوله الكتاب، وما دامت هذه الحقيقة لم تثبت في نظره بالبرهان. وطالما لم يقم البرهان على هذه الحقيقة، فلن نعلم إن كان الكتاب متفقاً مع العقل أم مناقضاً له، وبالتالي لن نعلم ان كان المعنى الحرفي صحيحاً أم باطلاً. فإذا كانت هذه الطريقة في التفسير صحيحة، فإني أسلم كلية بأننا في حاجة في تفسيرنا للكتاب إلى نور آخر غير النور الطبيعي، لأنه يستحيل استنباط كل ما يحتويه الكتاب تقريباً من مبادىء معروفة بالنور الفطري (كما بينا ذلك من قبل)، فالنور الطبيعي عاجز اذن عن البرهنة على أي شيء يتعلق بحقيقة الجزء الأكبر من هذا المحتوى، وبالتالي يعجز عن البرهنة على المعنى الصحيح للكتاب وعلى ما فيه من أفكار، وسنحتاج عندئذ في ذلك إلى نور آخر. وفضلاً عن ذلك، فلو كانت طريقة ابن ميمون صحيحة، لكان على العامة، الذين هم في أغلب الأحيان جاهلون بالبراهين أو عاجزون عن الاضطلاع بها، ألا يسلموا بشيء يتعلق بالكتاب الا معتمدين على سلطة المتفلسفين أو على شهادتهم، ولكن عليهم بالتالي أن يفترضوا أن الفلاسفة معصومون من الخطأ في تفسيرهم الكتاب. وهذا يعني افتراض وجود سلطة كنسية أخرى، كهنوت جديد، ونوع من البابوية، وهو أمر يثير سخرية العامة أكثر مما يبعث في نفوسهم الاحترام. صحيح أن منهجنا في التفسير يتطلب معرفة بالعبرية، التي لا يستطيع العامة أن يتعلموها، ولكن لا يحق توجيه هذا الاعتراض الينا، لأن عامة اليهود وغير اليهود، وهم الذين وجه إليهم الأنبياء والحواريون مواعظهم وكتبوا لهم كانوا يفهمون لغة الأنبياء والحواريين، وكانوا يدركون بها فكر الأنبياء، على حين أنهم كانوا يجهلون البراهين على حقيقة التعاليم التي دعوا اليها، وهي البراهين التي يرى ابن ميمون أنه كان عليهم معرفتها حتى يفهموا فكر الأنبياء. وإذن فمنهجنا لا يشترط أن يعتمد العامة ضرورة على شهادة المفسرين، لانني أتحدث عن عامة كانوا يعرفون لغة الأنبياء والحواريين، على حين أن ابن ميمون لا يعترف بوجود أي عامي يعرف علل الأشياء ويستطيع أن يدرك بها فكر الأنبياء. أما فيما يتعلق بالعامة في عصرنا هذا فقد بينا من قبل أنه يمكنهم بسهولة ادراك جميع الحقائق الضرورية للخلاص بأية لغة، وأن كانوا يجهلون البراهين التي تقوم عليها، ما دامت هذه الحقائق شائعة يسهل التعبير عنها باللغة المتداولة، وعلى هذا الادراك[٢٧]، لا على شهادة المفسرين، يعتمد العامة. أما فيما سوى ذلك

(٢٧) يمكن ادراك التعاليم الخلقية للكتاب بسهولة (انظر تعليق سبينوزا السابق) وهذا يعني أننا نفهم بسهولة قصد

فإن حظ العامة لا يختلف عن حظ العلماء في شيء. وعلى أية حال، فلنرجع إلى وجهة نظر ابن ميمون ولنتمعن في فحصها. إنـه يفترض أولاً أن الأنبيـاء متفقون فيـما بينهم على جميـع الموضوعات، وأنهم كانوا جميعاً فلاسفة كباراً ولاهوتيـين عظامـاً، ويعطيهم قـدرة الاستنتاج لأنهم عرفوا الحقيقة. وقد بينا خطأ ذلك في الفصل الثاني. ويفترض ابن ميمون ثانياً أنه لا يمكن البرهنة على معنى الكتاب بالكتاب نفسـه، لأن حقيقة الأشياء التي يدعـو إليها لا يمكن البرهنة عليها بالكتاب ذاته (لأن الكتاب لا يبرهن على شيء ولا يعرفنـا بالمـوضوعـات التي يتحدث عنها عن طريق الحدود والعلل الأولى) وإذن ففي رأي ابن ميمون أن المعنى الحقيقي للكتاب هو بدوره شيء لا يمكن البرهنة عليه أو استخلاصه منه. ويتضح خطأ هذا الاستنتاج من هذا الفصل، لأننا بينا بالاستدلال وبـالأمثلة أنه لا يمكن التحقق من معنى الكتـاب إلا بالكتاب وحده، ولا يمكن استخلاصـه إلا منه وحـده، حتى ولو تحـدث الكتاب عن أشيـاء معروفة بالنور الطبيـعي. وأخيراً يفترض ابن ميمون أنه يحق لنا تفسير الكتاب وتأويله بطريقة متعسفة طبقاً لآرائنا المسبقة، ورفض المعنى الحرفي عمداً واستبدال معاني أخرى به، حتى ولو كان هذا المعنى الحرفي هو أوضح المعاني أو أقربها إلى الذهن. ومثل هذه الرخصة تبدو أمـام الجميع متطرفة ومتهورة فضلاً عن معارضتها التامة لما برهنا عليه في هذا الفصل وفي الفصول السابقة. ولكن، لنسلم له بهذه الحرية العظمى، فماذا هو فاعل بها؟ انـه لن يفعل شيئـاً. فنحن لا نستطيع أن نعرف بالعقل ما لا يمكن البرهنة عليه، وهو النور الأعظم من الكتاب، كما لا نسـتطيع شرحه وتفسيره طبقاً لقاعدة ابن ميمون. وعلى العكـس من ذلك نسـتطيع في معظم الأحيان شرحه بمنهجنا وتوضيحه ونحن مطمئنون، كما بينا بالاستدلال وبالمثل. أما فيما يتعلق بما يمكن ادراكه بطبيعته دون عناء، فإن من اليسير الوصول إلى معناه بالاستعانة بالسياق وحده، كما بينا من قبل. فمنهج ابن ميمون اذن لا فائدة منه على الاطلاق، فضلاً عن أنـه يقضي تماماً على الثقة في فهم المعنى الحقيقي للكتاب، وهو ما يستطيع العامة الوصـول إليه بمنهج آخر في التفسـير. فنحن إذن نرفض طريقة ابن ميمون بوصفها طريقة فاسـدة ممتنعة لا فائدة فيها.

= مؤلفي الأسفار، ولكن لا يعني ان لدينا معرفة حدسية طبيعية بالحقيقة الخلقية كما يعني الاخلاقيون أنصار الحاسة الخلقية. بل على العكس يحتاج الناس إلى التعليم، بالخوف أولاً ثم بالحب والعقل بعد ذلك (انظر الهامش ١٤ الفصل الثالث)، وهذا هو معنى الوحي على رأي لسنج في «تربية الجنس البشري».

والآن فيما يتعلق بالسنن المتداولة بين الفريسيين، فقد ذكرنا من قبل أنها غير متفقة مع نفسها. أما سلطة حبر الرومان فتحتاج إلى شهادة أكثر قوة، ولهذا السبب وحده أرفضها[٢٨]. والحق أنه لو استطاع أحد أن يبرهن لنا بالكتاب نفسه على أن سلطة حبر الرومان[٢٩] قائمة على أساس يبلغ من اليقين ما بلغته سلطة أحبار اليهود في الماضي، لما تزعزع اعتقادي مع ذلك، بسبب خسة بعض البابوات الكفرة الفاسقين. كذلك كان هناك، من بين أحبار العبرانيين، كفرة فاسقون وصلوا إلى منصب الحبروية بوسائل اجرامية، وكان لهم مع ذلك، طبقاً لوصايا الكتاب، سلطة مطلقة في تفسير الشريعة (انظر التثنية، ١٧: ١١ - ١٢، ٣٣: ١٠ مالاخي، ٢: ٨)[٣٠]. ولكن لما لم تكن هناك أية شهادة من هذا النوع، فإن الشك يظل قائماً في سلطة الحبر الروماني، وحتى لا ينخدع الناس بمثل حبر العبرانيين، ولا يعتقدون أن الديانة الكاثوليكية، تحتاج أيضاً إلى حبر، يجب أن نذكر أن شرائع موسى التي كانت تكون القانون العام للأمة، كانت في حاجة ضرورية إلى سلطة عامة للمحافظة عليها؛ إذ لو كان لكل فرد حرية تفسير الشرائع كما يشاء، لما بقيت الدولة، ولتفككت، ولأصبح القانون العام قانوناً فردياً خاصاً. أما في حالة الدين فالأمر مختلف كل الاختلاف، لأن قوام الدين ليس الأفعال الخارجية بل يسر النفس وصدقها وحسن طويتها، ومن ثم فهو لا يخضع لأي قانون أو لأية سلطة عامة، ولا يمكن اجبار انسان أيا كان بالقوة أو بالقوانين على الحصول على السعادة الروحية، بل إن ما يلزم لذلك هو النصائح التقية الأخوية، وكذلك التربية الصحيحة، وقبل ذلك كله الحكم الحر السليم؛ وإذن فلما كان لكل فرد حق مطلق في حرية التفكير، حتى في المسائل الدينية، ولما كان من المستحيل تصور انتزاع هذا الحق من أي انسان - فإن لكل فرد إذن الحق المطلق والسلطة المطلقة في الحكم على الدين، وبالتالي في شرحه وتفسيره لنفسه.

---

(٢٨) يتحدث سبينوزا هنا ويخاطب المسيحيين أنصار الاصلاح الديني Les Chrétiens réformés وبالتالي يكون الفيلسوف المقنع حقيقة هو سبينوزا وليس ديكارت.

(٢٩) انظر الهامش ١٤ من هذا الفصل.

(٣٠) (التثنية، ١٧: ١١ - ١٢) ١١ - بحسب الشريعة التي يلقونها اليك والحكم الذي يقولون لك تصنع ولا تحد عن القول الذي يفتونك به يمنة ولا يسرة ١٢ - وأي رجل كان متجبراً حتى لا يسمع من الكاهن الواقف هناك ليخدم الرب الهك أو من القاضي فليقتل ذلك الرجل واقلع الشر من اسرائيل.

(التثنية، ٣٣: ١٠) يعلمون يعقوب أحكامك واسرائيل شريعتك ويجعلون طيبا في انفك ومحرقة على مذبحك.

(ملاخي، ٢: ٨) أما أنتم فعدلتم عن الطريق وشككتم كثيرين في الشريعة ونقضتم عهد لاوي..

والواقع أن السبب الوحيد الذي من أجله أصبح للقضاة السلطة العليا في تفسير القوانين المتعلقة بالنظام العام، هو أن الأمر هنا متعلق بالنظام العام، ولهذا السبب نفسه يكون لكل فرد السلطة المطلقة في شرح الدين والحكم عليه، لأن ذلك يدخل في نطاق القانون (الحق) الخاص. وعلى ذلك فإن كان حبر العبرانيين قد اكتسب سلطة تفسير قوانين الدولة[٣١]، فلا ينبغي على الاطلاق أن نستنتج من ذلك أن الحبر (البابا) الروماني لديه سلطة تفسير الدين، بل ان العكس هو الصحيح: إذ ينتج بسهولة من سلطة حبر العبرانيين هذه أن لكل فرد مطلق الحرية في أمور الدين. وكذلك يمكننا أن نستخلص مما سبق أن منهجنا في تفسير الكتاب هو الأفضل؛ ذلك لأنه لما كانت السلطة العليا في تفسير الكتاب ترجع إلى كل فرد، فلا ينبغي أن تكون هناك أية قاعدة أخرى للتفسير سوى النور الطبيعي المشترك بين جميع الناس، فلا يوجد نور يفوق الطبيعة ولا توجد سلطة خارجية. فمن الواجب اذن ألا يكون هذا المنهج من الصعوبة بحيث لا يمكن أن يتبعه إلا الفلاسفة ذوو البصيرة النافذة. بل يجب أن يكون في متناول الذهن العادي المشترك بين جميع الناس، ومتناسباً مع قدرتهم وقد بينا أن منهجنا كذلك. وقد تبين لنا بالفعل أن الصعوبات التي نجدها فيه ترجع إلى اهمال الناس لا إلى طبيعة هذا المنهج.

---

(٣١) بعد ان بين سبينوزا ان سلطة البابا لا أساس لها في النصوص يثبت في نهاية هذا الفصل انه لا وجود لمثل هذه السلطة مطلقاً ولا يمكن تصورها ما دمنا بصدد الدين الصحيح، أو كما يقول هو الدين الشامل Religion Universelle وهو الدين الباطني الذي لا يعتني بالأعمال الخارجية. ويعطي سبينوزا السلطة العليا الحق في تنظيم شؤون العبادة الخارجية (انظر الفصل التاسع عشر) أي أنه لا يفصل كما يقول المعاصرون بين الدولة والكنيسة، بل يجعل الكنيسة تابعة للدولة ولكنه يفصل الدين والفلسفة عن الكنيسة والدولة. نظرية سبينوزا اذن هي اعطاء ما لقيصر لقيصر دون الخطأ في حق الله. واعطاء ما لله لله بشرط اعطاء ما لقيصر لقيصر دون التخلي عن الحرية.

الفصل الثامن

وفيه تتم البرهنة على أن الأسفار الخمسة وأسفار يشوع والقضاة وراعوث وصموئيل والملوك ليست صحيحة؛ ثم نبحث ان كان هذه الأسفار مؤلفون كثيرون أم مؤلف واحد.

تناولنا في الفصل السابق الأسس والمبادىء التي تقوم عليها معرفة الكتب المقدسة، وبينا أنها ليست إلا المعرفة التاريخية والنقدية للكتاب المقدس. ولكن القدماء أهملوا هذه المعرفة بالرغم من ضرورتها، وبالرغم من أنهم دونوها ونقلوها فقد فقدت بعد أن أصابتها عوادي الزمان، وبالتالي ضاع منا كلية جزء كبير من هذه الأسس والمبادىء. ولقد كان بالامكان تحمل ذلك لو ظل الخلف، فيما بعد، ملتزماً حد الاعتدال، ونقل بأمانة إلى المتأخرين القليل الذي وجده دون أن يدخل عليه بدعوى اختلقها هو. فقد كانت خيانته سبباً في أن أصبحت المعلومات التاريخية عن الكتاب ناقصة بل وكاذبة، أي أن الأسس التي تقوم عليها معرفة الكتاب ليست غير كافية فقط من حيث الكم، بحيث لا نستطيع أن نقيم عليها شيئاً كاملاً بل إنها أيضاً معيبة من حيث الكيف. لذلك فقد استقر عزمي على أن أصححها وان أخلص اللاهوت من الأحكام المسبقة الشائعة فيه. ولكني أخشى أن تكون محاولتي قد أتت بعد فوات الأوان: فقد وصلت الأمور إلى حد لم يعد الناس معه يطيقون أن يصحح أحد آراءهم المتعلقة بالدين، وأصبحوا يدافعون بعناد عن الأحكام المسبقة المتميزة التي يتمسكون بها باسم الدين، ولم يعد للعقل أي مكان إلا عند عدد قليل (نسبياً)، على حين أن الأحكام المسبقة قد انتشرت انتشاراً واسعاً. ومع ذلك سأحاول وسأستمر في محاولتي إلى النهاية؛ إذ ليس هناك ما يدعو إلى اليأس الكامل.

ولكي أسير في بحثي بطريقة منظمة سأبدأ بالأحكام المسبقة المتعلقة بمن قاموا بتدوين الكتب المقدسة. وسأبدأ أولاً بمن قاموا بتدوين الأسفار الخمسة. لقد ظن الجميع تقريباً أنه موسى، بل ان الفريسيين أيدوا هذا الرأي بإصرار شديد، حتى أنهم عدّوا من يظن خلاف ذلك من المارقين. ولهذا السبب فإن ابن عزرا ـ وهو رجل كان فكره حراً إلى حد ما، ولم يكن علمه يستهان به، وهو أول من تنبه الى هذا الخطأ فيما أعلم ـ لم يجرؤ على الإفصاح عن رأيه صراحة واكتفى بالاشارة إليه بألفاظ مبهمة. اما أنا فلن اخشى توضيحها وإظهار الحق ناصعاً. هذه هي أقوال ابن عزرا في شرحه على «التثنية»: **فيما وراء نهر الأردن.. الخ لو كنت تعرف سر الأثنتي عشرة.. كتب موسى شريعته أيضاً.. وكان الكنعاني على الأرض.. سيوحي به على جبل الله.. ها هو ذا سريره، سرير من حديد، حينئذ تعرف الحقيقة**. بهذه الكلمات القليلة يبين، ويثبت في الوقت ذاته، أن موسى ليس هو مؤلف الأسفار الخمسة بل ان مؤلفها شخص آخر عاش بعده بزمن طويل، وأن موسى كتب سفراً مختلفاً. وللبرهنة على ذلك يذكر:

١ ـ ان موسى لم يكتب مقدمة التثنية لأنه لم يعبر نهر الأردن.

٢ ـ نقش سفر موسى كله بوضوح تام على حافة مذبح واحد (انظر التثنية ٢٧، يشوع ٨: ٣٢)[١] يتكون من اثني عشر حجرات حسب عدد الأحبار، وينتج عن ذلك أن سفر موسى كان في حجمه أقل بكثير من الأسفار الخمسة، وهذا ما قصد اليه المؤلف بقوله سر الاثنتي عشرة، ما لم يكن قصد اللعنات الاثنتي عشرة في الاصحاح المذكور من قبل في التثنية، والتي ربما ظن أنها لم توضع في سفر الشريعة: فبعد أن دوّن موسى الشريعة أمر اللاويين أن يتلوا هذه اللعنات كي يجبر الشعب بحلف اليمين على تطبيق الشريعة. وربما كان يقصد الاصحاح الأخير في التثنية، الخاص بموت موسى، والذي يتكون من اثنتي عشرة آية. ولا

---

(١) (التثنية، ٢٧: ٢ ـ ٨) ٢ ـ يوم عبوركم الأردن إلى الأرض التي يعطيك الرب الملك تنصب لك حجارة عظيمة وتطليها بالكلس ٣ ـ ومتى عبرت تكتب عليها جميع كلام هذه التوراة.. ٤ ـ فإذا عبرتم الأردن تنصبون هذه الحجارة التي أنا آمركم بها اليوم... ٥ ـ وتبنون هناك مذبحاً للرب الحكم مذبحاً من الحجارة لا ترفعون عليه حديداً ٦ ـ من حجارة غير منحوتة تبنون مذبحاً للرب الحكم.. ٧ ـ وتذبحون ذبائح.. ٨ ـ وتكتبون على الحجارة جميع كلام هذه التوراة كتابة واضحة.

(يشوع، ٨: ٣٢) وكتب هناك على الحجارة تثنية اشتراع موسى التي كتبها بحضرة بني اسرائيل.

فائدة هنا من التمعن في فحص هذه الافتراضات وكذلك الافتراضات التي كونها الآخرون.

٣ - كذلك يذكر انه قد ورد في التثنية (٣١: ٩) وقد كتب موسى هذه التوراة، ويستحيل ان يكون موسى قد قال ذلك، بل لا بد أن يكون قائلها كاتباً آخر يروي أقوال موسى وأعماله.

٤ - يذكر هذا النص من التكوين (١٢ : ١) وفيه يقص الراوي رحلة ابراهيم في بلاد الكنعانيين ويضيف والكنعانيون (والكنعاني) حينئذ في الأرض، وهذا يدل بوضوح على أن الأمر لم يعد كذلك عندما كان يكتب. فلا بد أن هذه الكلمات قد كتبت بعد موت موسى، وبعد أن طرد الكنعانيون ولم يعودوا يشغلون هذه المناطق. ويشير ابن عزرا إلى هذا المعنى بوضوح في شرحه لهذا النص نفسه فيقول: وكان الكنعاني حينئذ في هذه الأرض، قد يعني هذا ان كنعان، حفيد نوح، استولى على هذه الأرض التي كان يحتلها من قبل شخص آخر، فإن لم يكن الأمر كذلك، فهناك سر على من يعرفه ألا يبوح به. أي أنه إذا كان كنعان قد استولى على هذه البقعة من الأرض، ويكون الراوي قد أراد أن يبين أن الوضع لم يكن كذلك من قبل عندما كانت أمة أخرى تقطنها. اما لو كان كنعان أول من فلح هذه البقاع (كما يتضح من الاصحاح ١٠ من التكوين)[٢] لكان قصد الراوي أن الوضع لم يعد كذلك وقتما كان يكتب، وإذن فالراوي لم يكن موسى لأن الكنعانيين في زمان موسى كانوا لا يزالون يملكون هذه الأرض، وهذا هو السر الذي يوحي ابن عزرا بكتمانه.

٥ - يذكر أنه جاء في التكوين (٢٢ : ١٤)[٣] أن جبل موريا[*] سمي جبل الله، ولم يحمل هذا الاسم إلا بعد الشروع في بناء المعبد، وهذا الاختيار متأخر عن موسى في الزمان. والواقع أن موسى لا يشير إلى أي مكان اختاره الله، بل انه تنبأ بأن الله سيختار بعد ذلك مكاناً سيطلق عليه اسم الله.

---

(٢) (التكوين، ١٠ : ١٩) وكانت تخوم الكنعانيين من صيدون وأنت آت نحو جرار إلى غزة وأنت آت نحو سدوم وعمورة وأدمة وصبوئيم الى لاشع.

(٣) (التكوين، ٢٢ : ١٤) وسمى ابراهيم ذلك الموضع الرب يرى ولذلك يقال اليوم جبل الرب يرى.

(*) انه الراوي وليس ابراهيم الذي يسمي الجبل بهذا الاسم فيقول: المكان الذي سمي اليوم سيوحي على جبل الله سماه ابراهيم سيرى الله.

٦ ـ وأخيراً يذكر أن التثنية (الاصحاح ٣) تدخل بعض الكلمات في الرواية الخاصة بعوج ملك باشان: **ولقد بقي عوج ملك باشان وحده من بين العمالقة(*) الآخرين وها هو سريره، سرير من حديد، هذا السرير الذي طوله تسعة أذرع الموجود في الرباط عند أطفال آمون. .** الخ. هذه الاضافة تدل بوضوح تام على أن من كتب هذه الأسفار عاش بعد موسى بمدة طويلة. فطريقته في الحديث عن الأشياء طريقة مؤلف يروي قصصاً قديمة جداً، ويذكر بعض الآثار التي ما زالت باقية من هذا الزمن البعيد، ليجعل كلامه موثوقاً به. وفضلاً عن ذلك فلا شك أنه لم يعثر على هذا السرير الحديدي إلا في عصر داورد الذي استولى على الرباط كما يروي صموئيل (الثاني، ١٢ : ٣٠)(٤)،وليست هذه هي الاضافة الوحيدة، إذ يضيف الراوي(٥) بعد ذلك بقليل إلى كلمات موسى هذا الشرح: **وقد مد يائير بن منسى حكمه على عرجوب حتى حدود الحسوريين والمهاتيين وأطلق اسمه على هذه المناطق كما اطلق عليها اسم باشان. وهناك قرى حتى الآن باسم يائير.** أقول إن المؤرخ أضاف هذه الكلمات ليشرح بها كلمات موسى التي أوردها قبل ذلك بقليل. **وقد أعطيت ما بقي من جلعاد وكل مملكة باشان التي كان يملكها عوج إلى نصف قبيلة منسي، وسيمتد حكم عرجوب على باشان كلها التي تسمى بأرض العمالقة.** ولا شك أن العبرانيين المعاصرين لهذا الكاتب كانوا يعرفون بلاد يائير التي تنتمي إلى قبيلة يهوذا، ولكنهم لم يعلموا أنها تحت حكم عرجوب وأنها أرض العمالقة. لذلك اضطر إلى أن يشرح ما هي هذه البلاد التي كان يطلق عليها قديماً هذا الاسم، وأن يخبرنا في الوقت نفسه لم سماها سكانها في هذا الوقت باسم يائير، مع أنهم ينتمون إلى قبيلة يهوذا لا إلى قبيلة منسي (أنظر، الأخبار الأول، ٢ : ٢١ ـ ٢٢)(٦) وهكذا

(*) تعني الكلمة العبرية «رفائيم» مدانين ويبدو انها اسم علم في سفر الأخبار الأول (الاصحاح ٢٠) وأظن أنها تشير إلى عائلة.

(٤) (صموئيل الثاني، ١٢ : ٣٠) وأخذ تاج ملكام على رأسه وكان وزنه قنطاراً من الذهب بالحجارة الكريمة فكان فوق رأس داوود وأخرج من المدينة غنيمة وافرة جداً.

(٥) الراوي أو المؤرخ ترجمة لكلمة Historien وهو الشخص الذي الف روايات الأسفار الخمسة مستعملاً وثائق قديمة قروناً طويلة بعد موسى.

(٦) (أخبار الأيام الأول، ٢ : ٢١ ـ ٢٢) ٢١ ـ ثم دخل حصرون على بنت ماكير أبي جلعاد واتخذها وهو ابن ستين سنة فولدت له سجوب ٢٢ ـ وسجوب ولد يائير وكانت له ثلاث وعشرون مدينة في أرض جلعاد.

شرحنا فكر ابن عزرا وكذلك نصوص الأسفار الخمسة التي ذكرها، لكي يثبت فكره هـذا. ولكن يبدو أنه قد فاته أن يذكر أهم الأمور؛ إذ يمكن ابداء ملاحـظات أخرى متعـددة أكثر خطورة على هذه الأسفار. فمثلاً:

١ - لا يتحدث الكتاب عن موسى بضمير الغائب فحسب وإنما يعطي عنه شهادات عديدة مثل: تحدث الله مع موسى، كان الله مع موسى وجهاً لوجه، وكان موسى رجلاً حليماً جداً أكثر من جميع الناس (العدد ١٢٥ : ٣) فسخط موسى على وكلاء الجيش (العدد، ٣١ : ١٤) موسى رجل الله (التثنية، ١٣ : ١) لقد مات موسى خادم الله، ولم يقم من بعد نبي في اسرائيل كموسى. وعلى العكس يتحدث موسى ويقص أفعاله بضمير المتكلم في التثنية[٧] التي كتبت فيها الشريعة التي شرحها موسى للشعب والتي كتبها بنفسه، فيقول: كلمني الرب (التثنية، ٢ : ١، ١٧ .. الخ) ورجوت الرب.. الخ إلا في آخر السفر حيث يستمر المؤرخ بعد أن نقل أقوال موسى ويحكي في روايته كيف أعطى موسى الشعب هذه الشريعة (التي شرحها) كتابة ثم أعطاهم تحذيراً أخيراً، وبعد ذلك انتهت حياته. كل ذلك، أعني طريقة الكلام والشواهد ومجموع نصوص القصة كلها يدعو إلى الاعتقاد بأن موسى لم يكتب هـذه الأسفار بل كتبها شخص آخر.

٢ - يجب أن نذكر أيضاً أن هذه الرواية لا تقص فقط موت موسى ودفنه وحزن الأيام الثلاثين للعبرانيين، بل تروي أيضاً أنه فاق جميع الأنبياء، إذا قورن بالأنبياء الـذين عاشـوا بعده ولم يقم من بعد نبي في اسرائيل كموسى الذي عرفه الرب وجهاً لوجه (التثنية، ٣٤ : ١)، هذه شهادة لم يكن من الممكن أن يدلي بها موسى نفسـه أو شخص آخر أتى بعده مباشرة، بل شخص عاش بعده بقرون عديدة، لا سيما أن المؤرخ قد استعمل صيغة الفعل الماضي: ولم يقم من بعد نبي في اسرائيـل. ويقول عن القبـر: ولم يعرف أحـد قبره إلى يـومنا هـذا (التثنية، ٣٤: ٦).

---

(٧) يعتبر سبينوزا أن سفر التثنية هو الوحيد الذي يمكن نسبته إلى موسى. وطبقاً لنظريات النقد الحديثة لسفر التثنية مصدر خاص، ويحتمل أنه السفر الذي وجده أو ألفه الكاهن الأعظم حلقيا Helcias في أيام الملك يوشيا Iosias (الملك الثاني، ٢٢ : ٨، أخبار الأيام الثاني، ٣٤: ١٤).

٣ ـ يجب أن نذكر أيضاً أن بعض الأماكن لم تطلق عليها الأسماء التي عرفت بها في زمن موسى، بل أطلقت عليه أسماء عرفت بعده بوقت طويل. إذ يقال إن ابراهيم تابع أعداءه حتى دان (انظر، التكوين، ١٤ : ١٤)(٨)، وهو اسم لم تأخذه المدينة التي تحمله إلا بعد موت يشوع بمدة طويلة (انظر، القضاة، ١٨ : ٢٩)(٩).

٤ ـ تمتد الروايات في بعض الأحيان إلى ما بعد موت موسى، فيروى في الخروج (١٦ : ٣٥)(١٠) أن بني اسرائيل أكلوا المن أربعين يوماً حتى وصلوا إلى أرض مسكونة على حدود بلاد كنعان، أي حتى اللحظة التي يتحدث عنها سفر يشوع (٥ : ١٢)(١١). وكذلك يخبرنا سفر التكوين (١٦ : ٣١) وهؤلاء الملوك الذين ملكوا في أرض أدوم قبل أن يملك ملك في بني اسرائيل، ولا شك أن المؤرخ يتحدث عن الملوك الذين كانوا يحكمون الأدوميين قبل أن يخضعهم داوود لحكمه(*) ويضع حاميات ضده في اديميا (انظر، صموئيل الثاني، ٨ : ١٤)(١٢).

---

(٨) (التكوين، ١٤ : ١٤) فلما سمع ابرام ان أخاه قد أسر جرد حشمه المولودين في بيته ثلاثمائة وثمانية عشر وجد في اثرهم إلى دان.

(٩) (القضاة، ١٨ : ٢٩) وسموا المدينة دان باسم ابيهم الذي ولد لاسرائيل وكان اسم المدينة قبل ذلك لايش.

(١٠) (الخروج، ١٦ : ٣٥) وأكل بنو اسرائيل المن أربعين سنة إلى ان ذهبوا إلى أرض عامرة، أكلوا المن إلى حين وافوا حدود أرض كنعان.

(١١) (يشوع، ٥ : ١٢) فانقطع المن من الغد منذ أكلوا من غلة الأرض فلم يكن لبني اسرائيل من بعد وأكلوا من غلة أرض كنعان في تلك السنة.

(*) لم يكن للادوميين Iduméens ملوك منذ ذلك الوقت حتى حكم يورام Ioram الذي خرجوا عليه (الملوك الثاني، ٨ : ٢٠) بل كان لهم حكام عسكريون اقامهم اليهود بدل الملوك (انظر الملوك الأول، ٢٢ : ٤٨) بعدها أطلق على حاكم أدوميا لقب ملك (انظر الملوك الثاني، ٣ : ٩). والآن نتساءل هل بدأ آخر ملوك الأدوميين حكمه قبل ان يصبح شاؤول ملكاً أم أن الكتاب في هذا الاصحاح من سفر التكوين أراد مجرد ذكر اسماء الملوك الذين ماتوا دون أن يهزموا؟ يمكن مناقشة هذه المسألة ولكن يبقى أنه من السطحية بمكان وضع موسى في قائمة ملوك العبرانيين وهو الذي أقام دولة خاضعة لله وحده وعلى طرف نقيض من الملكية.

«(الملوك الثاني، ٨ ـ ٢٠) وفي ايامه خرج الأدوميون من تحت أيدي يهوذا وأقاموا عليهم ملكاً.

(الملوك الأول، ٢٢ : ٤٨) ولم يكن ملك في أدوم فملك وكيل.

(الملوك الثاني، ٣ : ٩) فمضى ملك اسرائيل وملك يهوذا وملك أدوم وداروا مسيرة سبعة أيام فلم يجدوا ماء لعسكرهم ولا للبهائم التي وراءهم». (الآيات من ذكر المترجم).

(١٢) (صموئيل الثاني، ٨ : ١٤ وجعل في أدوم محافظين، أقام محافظين في ادوم كلها وصار جميع الأدوميين عبيداً لداوود

من هذه الملاحظات كلها يبدو واضحاً وضوح النهار أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة، بل كتبها شخص عاش بعد موسى بقرون عديدة، ولكن لتبحث، ان شئت، بمزيد من الدقة في الأسفار التي كتبها موسى نفسه، والمذكورة في الأسفار الخمسة. فمن الثابت، أولاً، في «الخروج» (١٧ : ١٤)[١٣] أن موسى كتب بأمر الله عن الحرب ضد عمالق، ولا يقول لنا هذا الاصحاح نفسه أي سفر كتب، بل ترد في «العدد» (٢١ : ١٤)[١٤] اشارة إلى سفر يسمى حروب الرب، يحتوي ولا شك على قصة الحرب ضد عمالق، وعلى كل أعمال اقامة المعسكرات (التي يشهد مؤلف الأسفار الخمسة في «العدد» (٢٣ : ٢)[١٥] بأن موسى قد عرضها كتابة). كما جاء في «الخروج» (٢١ : ١٤) أن هناك سفراً آخر يعرف باسم «سفر العهد»[*]، قرأه موسى أمام الاسرائيليين عندما عقدوا عهداً مع الله. ولا يحتوي هذا السفر أو هذه الرسالة إلا على أشياء قليلة، أي أنه لا يحتوي إلا على شرائع الله ووصاياه الموجودة في «الخروج» في الاصحاح ٢٠ الآية ٢٢ حتى الاصحاح ٢٤. ولا يمكن أن ينكر ذلك من يقرأ هذا الاصحاح المذكور بشيء من الفهم السليم، ودون تحيز. ففيه يروي أنه بمجرد أن عرف موسى رأي الشعب في العهد المبرم مع الله، كتب على التو كلمات الله ووصاياه، ثم قرأ أمام المجمع العام للشعب شروط العهد في الصباح بعد اقامة بعض الطقوس. وبعد هذه القراءة دخل الشعب في هذا العهد بمحض رضاه بعد أن عرف الناس كلهم، بلا شك هذه الشروط. ونظراً إلى ضيق الوقت الذي استغرقته كتابة العهد المبرم، وكذلك نظراً إلى طبيعة هذا العهد - كان حتماً ألا يحتوي هذا السفر أكثر مما قلته الآن. وأخيراً فمن الثابت أن موسى قد شرح جميع الشرائع التي سنها في السنة الأربعين بعد الخروج من مصر (انظر، التثنية، ١ : ٥)[١٦]، وأخذ من الشعب وعداً جديداً بأن يظلوا خاضعين لهذه الشرائع (انظر، التثنية، ٢٩ : ١٤)[١٧]، ثم كتب سفراً يحتوي على هذه الشرائع التي تشرح هذا العهد الجديد (انظر،

---

(١٣) (الخروج، ١٧ : ١٤) وقال الرب لموسى اكتب هذا ذكراً في الكتاب وأتله على يشوع فإني سأمحو ذكر عماليق من تحت السماء.

(١٤) (العدد، ٢١ : ١٤) ولذلك يقال في كتاب حروب الرب عبروا واهب عبور العاصفة وأودية أرنون.

(١٥) (العدد، ٣٢ : ٢) فكتب موسى خروجهم بمراحلهم على حسب أمر الرب وهذه مراحلهم في خروجهم.

(*) تعني كلمة «سفر» في العبرية رسالة أو ورقة.

(١٦) (التثنية، ١ : ٥) في عبر الأردن في أرض مواب شرع موسى في شرح هذه الشريعة فقال.

(١٧) (التثنية، ٢٩ : ١٤) وليس معكم وحدكم أنا قاطع هذا العهد وهذا القسم.

التثنية، ٣١ : ٩)[١٨]. وقد سمي هذا السفر سفر توراة الله وقد أضاف إليه يشوع بعد ذلك بمدة طويلة رواية العهد الذي قطعه الشعب على نفسه من جديد في أيامه، وهو ثالث عهد يقيمونه مع الله (انظر، يشوع ٢٤ : ٢٥ ـ ٢٦)[١٩]. ولما لم يكن لدينا أي سفر يحتوي في الوقت نفسه على عهد موسى وعهد يشوع، فيجب أن نعترف ضرورة بأن هذا السفر قد فقد، وإلا فلنهذي مع يوناتان الشارح الكلداني[٢٠] الذي يتعسف في تأويل كلمات الكتاب حسب هواه. فلقد فضل هذا المترجم بعد أن اقلقته هذه الصعوبة، أن يحرف الكتاب على أن يعترف بجهله: فهو يترجم إلى الكلدانية هذه الكلمات من سفر يشوع (انظر، ٢٤ : ٢٦): وكتب يشوع هذا الكلام في سفر توراة الله بقوله: وكتب يشوع هذا الكلام وحفظه مع سفر توراة الله. فماذا نفعل مع أولئك الذين لا يرون إلا ما يوافق هواهم؟ وإني لأتساءل: أليس هذا انكارا للكتاب نفسه، وابتداعاً لكتاب جديد من وضعه هو؟ نستنتج إذن أن سفر توراة الله هذا الذي كتبه موسى لم يكن من الأسفار الخمسة، بل كان سفراً مختلفاً كلية، أدخله مؤلف الأسفار الخمسة في سفره في المكان الذي ارتآه؛ ويظهر ذلك بوضوح تام مما سبق ومما سيأتي. أريد أن أقول إنه عندما يروي لنا في النص السابق ذكره من التثنية، أن موسى كتب سفر التوراة، يضيف المؤرخ أن موسى أعطاه الأحبار ثم طلب اليهم قراءته أمام الشعب في أوقات معلومة، وهذا يدل على أن السفر كان أقل حجماً بكثير من الأسفار الخمسة؛ إذ كان من الممكن قراءته كله في مجمع عام بحيث يفهمه الجميع. ولا ننسى أنه، من بين جميع الأسفار التي كتبها موسى، لم يأمر إلا بالمحافظة دينياً على سفر واحد وبالحرص على الابقاء عليه، وهو سفر العهد الثاني والنشيد (الذي كتبه بعد ذلك كي يعلمه لجميع أفراد الشعب). فبالنسبة إلى العهد الأول، كان الحاضرون وحدهم هم الملتزمين به، أما العهد الثاني فكان ملزماً للخلف أيضاً (أنظر التثنية، ٢٩ : ١٤ ـ ١٥)[٢١] لذلك أمر بالمحافظة دينياً على سفر

---

(١٨) (التثنية، ٣١: ٩) وكتب موسى هذه التوراة ودفعها إلى الكهنة بني لاوي حاملي تابوت عهد الرب وسائر شيوخ اسرائيل.

(١٩) (يشوع، ٢٤ : ٢٥ ـ ٢٦) ٢٥ ـ فقطع يشوع للشعب عهداً في ذلك اليوم وجعل لهم رسماً وحكماً في شكيم ٢٦ ـ وكتب يشوع هذا الكلام في سفر توراة الله وأخذ حجراً كبيراً وأقامه هناك تحت البلوطة التي عند مقدس الرب.

(٢٠) العبارة الشارحة الكلدانية. هي الترجمة إلى اللغة الأرامية للنص الأصلي الموجود في التوراة المتعددة اللغات polygeotte مع النص العبري.

(٢١) (التثنية، ٢٩ : ١٤ ـ ١٥) ١٤ ـ وليس معكم وحدكم أنا قاطع هذا العهد وهذا القسم ١٥ ـ بل مع من هو واقف

العهد الثاني للأجيال المقبلة، وكذلك بالمحافظة على النشيد الذي يخص القرون التالية كما أشرنا من قبل. ولما لم يكن من الثابت ان موسى قد كتب أسفاراً أخرى سوى هذه الأسفار، ولم يوص بنفسه بالمحافظة دينياً للأجيال القادمة إلا على سفر التوراة الصغير والنشيد، وأخيراً، لما كانت توجد نصوص كثيرة في الأسفار الخمسة لا يمكن أن يكون موسى كاتبها، فإن أحداً لا يستطيع أن يؤكد، عن حق، أن موسى هو مؤلف الأسفار الخمسة، بل على العكس، يكذب العقل هذه النسبة. وقد يسألني سائل: هل كتب موسى، زيادة على هذين النصين، الشرائع التي أعطيت له في الوحي الأول؟ ألم يكتب موسى طوال أربعين سنة شرائع أخرى سوى هذا العدد القليل الذي ذكرت أنه متضمن في سفر العهد الأول؟ وأجيب قائلاً: حتى لو سلمت بأنه مما يبدو متفقاً مع العقل أن يكون موسى قد كتب الشرائع في نفس الوقت وفي نفس المكان الذي أوحيت إليه فيه، فإني مع ذلك أنكر امكان تأكيد ذلك لهذا السبب، فقد بينا من قبل أننا لا ينبغي أن نسلم في مثل هذه الحالات إلا بما يثبته ذلك الكتاب نفسه، أو ما يستنبط كنتيجة مشروعة من الأسس التي يقوم عليها. إذ أن الاتفاق الظاهر مع العقل ليس دليلاً[٢٢]. واضيف إلى ذلك أن العقل لا يضطرنا إلى التسليم بهذا. فمن الجائز فقط أن مجلس موسى كان يسلم الشعب كتابة الشرائع التي كان يسنها موسى، والتي جمعها المؤرخ في وقت متأخر وأدخلها في مكانها من سيرة موسى. هذا فيما يتعلق بأسفار موسى الخمسة وعلينا الآن أن نفحص الأسفار الأخرى.

سنبرهن لأسباب مماثلة على أن سفر يشوع ليس من وضع يشوع نفسه، بل ان شخصاً آخر هو الذي شهد ليشوع بأن شهرته قد طبقت آفاق الأرض (انظر، ٦: ٢٧)[٢٣]، وبأنه لم يغفل شيئاً مما أوصى به موسى (انظر الآية الأخيرة من الاصحاح ٨، والاصحاح ٩: ١٥)[٢٤] وبأنه عندما تقدم به السن دعا الجميع إلى المجمع ثم قضى نحبه. وفضلاً عن ذلك

= معنا اليوم بحضرة الرب الهنا ومع من ليس هنا اليوم معنا.

(٢٢) انظر الهامشين ١، ٢٤ من الفصل السابق.

(٢٣) (يشوع، ٦: ٢٧) وكان الرب مع يشوع وذاع خبره في كل الأرض.

(٢٤) (يشوع، ٨: ٣٥) لم تكن كلمة من كل ما أمر به موسى لم يناد بها يشوع بحضرة كل جماعة اسرائيل مع النساء والأطفال والغريب السائر معهم.

(يشوع، ٩: ١٥) وسالمهم يشوع وقطع لهم عهداً على استبقائهم وحلف لهم رؤساء الجماعة.

فإن الرواية تمتد إلى الوقائع التي حدثت بعد موته: إذ أنه يذكر على وجه التحديد أنه بعد موته كان الاسرائيليون يعظمون الله ما عاش المسنون الذين عرفوا يشوع ويذكر الاصحاح ١٦ الآية ١٠ أنهم أي (افرائيم ومنسى) لم يطردوا الكنعانيين بجازر (ويضيف) فأقام الكنعانيون بين افرائيم إلى هذا اليوم وكانوا عبيداً يؤدون الجزية وتوجد هذه الرواية نفسها في سفر القضاة (الاصحاح الأول)[٢٥] وتدل هذه الطريقة في الحديث باستعمال إلى يومنا هذا على أن من يكتب ذلك يتحدث عن شيء قديم للغاية. ويشبه هذا النص تماماً الآية الأخيرة من الاصحاح ١٥ الخاصة بابن يهوذا وقصة كالب[٢٦] في الآيات ١٤ وما بعدها من نفس الاصحاح[٢٧]. وهناك أيضاً حادثة أخرى في الاصحاح ٢٢، الآية ١٠ الخ[٢٨]. يروي فيها أن سبطين ونصفاً أقاموا مذبحاً وراء الأردن، وهي حادثة تبدو أنها وقعت بعد موت يشوع، خاصة وأن يشوع لم يذكر بتاتاً في القصة كلها: إذ كان الشعب وحده هو الذي يتشاور في أمور الحرب ويرسل المندوبين وينتظر ردودهم ثم يصدر موافقته آخر الأمر. وأخيراً، يظهر بوضوح من الاصحاح ١٠، الآية ١٤ أن هذا السفر قد كتب بعد يشوع بقرون عديدة، إذ يعطينا

---

(٢٥) (القضاة، ١: ٢٨ - ٣٠) ٢٨ - ولما قوي بنو اسرائيل ضربوا على الكنعانيين الجزية ولم يطردوهم ٢٩ - وافرائيم لم يطردوا الكنعانيين المقيمين بجازر فبقي الكنعانيون فيها بينهم في جازر ٣٠ - وزبولون لم يطردوا سكان قطرون ونهلول فبقي الكنعانيون فيها بينهم يؤدون الجزية

(٢٦) (يشوع، ١٥: ٦٣) وأما اليبوسيون سكان أورشليم فلم يقدر بنو يهوذا على طردهم فأقام اليبوسيون مع بني يهوذا في أورشليم إلى هذا اليوم.

(يشوع، ١٥: ١٤ - .) ١٤ - فطرد كالب من هناك بني عناق الثلاثة شيشاي وأحيمان وتلماي بني عناق ١٥ - وصعد من هناك إلى سكان دبير. وكان اسم دبير قبلا قرية سفر ١٦ - فقال كالب من ضرب قرية سفر وأخذها أعطيه عكسة ابنتي زوجة ١٧ - عتنيئيل بن تناز أخو كالب فأعطاه عكسة ابنته زوجة له ١٨ - واتفق بينها كانت آتية معه أنها أغرته بطلب حقل من أبيها فألفت بنفسها عن الحمار فقال لها كالب مالك. ١٩ - قالت هبي بركة فانك أعطيتني أرضاً جنوبية فاعطني ينابيع ماء. فأعطاها علوية وسواقي سفلية.

(٢٧) كالب Caleb هو مؤسس احدى العشائر في سفر التكوين (يشوع، ١٤: ٦) التي انضمت إلى سبط يهوذا (أخبار الأيام الأول، ٢: ٩، ١٨) ويقال انه كان من بين الرجال الاثنى عشر الذين بعثهم موسى إلى قادش نحو عبرون ليتحسس طريقاً نحو الجنوب (العدد، ١٣: ٦). وكان مع يشوع من أنصار الدخول إلى كنعان من الجنوب بالرغم مما في ذلك من صعاب (العدد، ١٣: ٣٠).

(٢٨) (يشوع، ٢٢: ١٠) وجاءوا إلى بقاع الأردن التي بأرض كنعان وبنى هناك بني رأوبين وبنو جاد ونصف سبط منسى مذبحا على الأردن عظيم النظر.

الاصحاح هذه الشهادة: ولم يكن مثل ذلك اليوم قبله ولا بعده سمع فيه الرب لصوت انسان. فإذا كان يشوع قد كتب أي سفر، فمن المؤكد أنه هو ذلك السفر المذكور في هذه الرواية نفسها في(الاصحاح ١٠،الآية ١٣)[٢٩]. أما سفر القضاة فلا أظن أن شخصاً سليم العقل يعتقد أن القضاة أنفسهم قد كتبوه، لأن نهاية القصة كلها في(الاصحاح ٢١)تبين بوضوح أن مؤرخاً يكرر دائماً أنه لم يكن هناك في عصره أي ملك لاسرائيل، فلا شك أنه لم يكتب بعد أن استولى الملوك على السلطة. أما أسفار صموئيل فليس هناك ما يدعو إلى التوقف عندها طويلاً لأن القصة تستمر بعد وفاته بوقت طويل. ومع ذلك أريد أن أبين أن هذا السفر لابد أنه قد كتب بعد صموئيل بقرون عديدة. ذلك لأن المؤرخ في السفر الأول، (الاصحاح ٩، الآية ٩)يعطي هذا التحذير في جملة اعتراضية: وكان فيما سبق إذا أراد الرجل من اسرائيل أن يذهب ليسأل الله يقول له: هلم نذهب إلى الرائي لأن الذي يقال له اليوم نبي كان يقال له من قبل راء. وأخيرا فان أسفار الملوك قد تم اقتباسها - كما هو ثابت في هذه الأسفار ذاتها - من كتب حكومة سليمان (انظر الملوك الأول، ١١ : ٤١)[٣١] ومن أخبار ملوك يهوذا (انظر، ١٤ : ١٩ ، ٢٩)[٣٢] ومن أخبار ملوك اسرائيل. وبذلك ننتهي إلى أن كل الأسفار التي عرضنا لها حتى الآن قد كتبها مؤلفون آخرون غير الذين تحمل هذه الأسفار أسماءهم، وأن الروايات التي تتضمنها تقص علينا حوادث قديمة.

وإذا نظرنا الآن إلى تسلسل هذه الأسفار كلها وإلى محتواها، رأينا بسهولة أن الذي كتبها مؤرخ[٣٣] واحد أراد أن يروي تاريخ اليهود القديم منذ نشأتهم الأولى حتى هدم المدينة

(٢٩) (يشوع، ١٠: ١٣) فوقفت الشمس وثبت القمر إلى ان انتقم الشعب من أعدائهم وذلك مكتوب في سفر المستقيم.. الخ.

(٣٠) (القضاة، ٢١ : ٣٥) وفي تلك الأيام لم يكن لبني اسرائيل ملك وكان كل انسان منهم يعمل ما حسن في عينيه.

(٣١) (الملوك الأول، ١١: ٤١) وأما بقية أخبار سليمان وجميع ما عمل ووصف حكمته فهي مكتوبة في سفر أخبار سليمان.

(٣٢) (الملوك الأول، ١٤: ١٩، ٢٩) ١٩ - وبقية أخبار باربعام كيف حارب وكيف ملك مكتوبة في سفر أخبار الأيام لملوك اسرائيل ٢٩ - وبقية أخبار رحبعام وكل ما عمل مكتوبة في سفر أخبار الأيام لملوك يهوذا.

(٣٣) يرى سبينوزا ان مؤرخاً واحداً هو عزرا Esdras هو الذي كتب الأسفار الستة Hexateuque (الأسفار الخمسة بالاضافة إلى سفر يشوع) وسفر القضاة وسفر روث Ruth وسفري صموئيل وسفري الملوك. ولكن هذا المؤرخ (كما سيقول سبينوزا في الفصل القادم) جمع النصوص من مصادر كثيرة ولم يحاول التوفيق بينها، ومن ثم أتت مضطربة متعارضة (انظر الهامش ٥ من هذا الفصل لمعرفة معنى مؤرخ).

لأول مرة. والواقع أن طريقة تسلسل هذه الأسفار تكفي وحدها لاثبات أنها تضم رواية لمؤرخ واحد. فبمجرد انتهائه من قصة حياة موسى انتقل مباشرة إلى قصة يشوع: **وحدث بعد موت موسى، خادم الله، ان قال الله ليشوع...** الخ، وبعد أن انتهى من قصة موت يشوع انتقل بنفس الطريقة إلى تاريخ القضاة وربطها بنفس الطريقة بما سبق **وبعد ان مات يشوع طلب بنو اسرائيل من الله...** الخ ثم ألحق سفر راعوت بوصفه تذييلاً لسفر القضاة بهذه الطريقة: **وفي هذه الأيام التي يحكم فيها القضاة حدثت مجاعة كبيرة على هذه الأرض.** ثم ربط بنفس الطريقة سفر صموئيل الأول بسفر راعوت، وعندما انتهى من هذا السفر الأول انتقل إلى الثاني أيضاً بنفس الطريقة، وإذن فمجموع النصوص، والترتيب الذي تتعاقب به الروايات يدل على أن كاتبها مؤرخ واحد له غرض محدد. فهو يبدأ بقصة النشأة الأولى للأمة العبرية، ثم يخبرنا بعد ذلك بالترتيب ما المناسبة، وفي أي الأوقات أقام موسى الشرائع وقام بتنبؤاته العديدة للعبرانيين. بعد ذلك يخبرنا كيف استولوا على الأرض الموعودة كما تنبأ لهم موسى (انظر. التثنية، الاصحاح ٧)[٣٤] ثم كيف تركوا الشرائع بعد أن استولوا على الأرض (التثنية، ٣١: ١٦)[٣٥] وما نتج عن ذلك من مصائب (نفس الاصحاح، الآية ١٧)[٣٦]، وكيف أرادوا بعد ذلك انتخاب ملوك (التثنية، ١٧: ١٤)[٣٧] كانوا بدورهم يزدهرون أو يتدهورون بمقدار طاعتهم للشرائع أو تركهم لها (التثنية، ٢٨: ٣٣) والآية الأخيرة)[٣٨] حتى انهيار الدولة الذي وقع كما تنبأ موسى به. أما ما عدا ذلك مما لا يمكن استخدامه لتأييد الشريعة، فإن الراوي إمّا يتجاهله تماماً، وإمّا يحيل القارىء إلى مؤرخين

---

(٣٤) (التثنية، ٧: ١) وإذا أدخلك الرب الهك الأرض التي انت صائر اليها لترثها واستأصل امما كثيرة من امام وجهك...

(٣٥) (التثنية، ٣١: ١٦) وقال الرب لموسى انك مضطجع مع آبائك وان هذا الشعب سيقومون ويفجرون باتباع آلهة الاجنبيين في الأرض التي هم داخلوها إلى ما بينهم ويتركونني وينقضون عهدي الذي قطعته معهم.

(٣٦) (التثنية، ٣١: ١٧) فيشتد غضبي عليهم في ذلك الوقت وأتركهم واحجب وجهي عنهم فيصيرون مأكلاً وتصيبهم شرور كثيرة وشدائد فيقولون في ذلك اليوم أليس لأنا الهنا فيها بيننا أصابتنا هذه الشرور.

(٣٧) (التثنية، ١٧: ١٤) إذا دخلت الأرض التي يعطيك الرب الهك وملكتها وسكنت فيها فقلت أقيم على ملكا كسائر الأمم الذين حوالي.

(٣٨) (التثنية، ٢٨: ٣٦، ٦٨) ٣٦ ـ يجليك الرب انت وملكك الذي تقيمه لك إلى قوم لم تعرفهم أنت ولا آباؤك وتعبد آلهة غريبة من خشب وحجارة ٦٨ ـ يردك الرب إلى مصر في سفن على الطريق التي قلت لك لن تعود تراها أبداً وتباعون هناك لأعدائكم عبيداً واماء وليس من يشتري.

آخـرين. فهذه الأسفـار إذن تسـتلهم كلها فكـراً واحداً وتـرمي إلى غايـة واحدة هي تعليم الشريعة التي أملاها موسى، والبرهنة بالحوادث على صـدقها.

فإذا أخذنا في اعتبارنا هذه الخصائص الثلاث: وحدة الغرض في جميع هذه الأسفار، وطريقة ربطها فيها بينها، وتأليفها بعد الحوادث المروية بقرون عديدة، نستنتج من ذلـك كما قلنا من قبل أن مؤرخاً واحداً هو الذي كتبها. أما من هو هذا المؤرخ، فإني لا أستطيع أن أحدده بوضوح، ومع ذلك فإني أرتاب في أن يكون عزرا. ويقوم افتراضي هذا على أسباب وجيهة إلى حد بعيد. ذلك لأنه لما كان المؤرخ يمتد بروايته (ونحن نعلم من قبـل أنها رواية وحيدة) حتى تحرير يواكين، ويضيف ـ أي الراوي ـ أنه كان جالساً طيلة حيـاته عـلى مائـدة الملك (أي على مائدة يواكين أو مائدة نبوخذ نصر، لأن المعنى غامض تماماً) فلا يمكن أن يكون الراوي سابقاً على عزرا. ولكن الكتاب لا يذكر أحداً ازدهر في ذلك الوقت. سـوى شهادة الكتاب الوحيدة لعزرا (انظر، عزرا، ٧: ١٠)[٣٩] الذي عكف بحماس بـالغ عـلى دراسة شريعة الله وعرضها، وكان كاتباً ملماً كل الالمام بشريعة موسى. وإذن فنحن لا نجد شخصاً آخر سوى عزرا يمكن الاشتباه في أن يكون مؤلف هذه الأسفار. ومن ناحية أخرى يشهد سفر عـزرا بأن عـزرا لم يعكف بحماسـة على دراسـة شـريعـة الله فقط، بـل عكف أيضـاً عـلى عرضها[٤٠]. ويذكر نحميا (٨: ٨) أنهم (أي هؤلاء الرجال) قرأوا في سفر توراة الله جهراً مبلغين حتى فهموا القراءة. على أن سفر التثنية لا يحتوي على شريعة موسى فحسب، أو على أكبر جزء منه على أقل تقدير، بل يتضمن أيضاً شروحاً كثيرة أضيفت إليه. لذلك، أفترض أن سفر التثنية هذا هو سـفر توراة الله الذي كتبه عزرا والذي يحتـوي على عـرض الشريعـة وشرحها الذي قرأه هؤلاء الذين يتحدث عنهم نحميا. وقد بينا بمثلين في شرحنـا لفكر ابن عزرا أن هناك شروحاً كثيرة قد أدخلت في ثنايا سفر التثنية. ويمكن ذكر أمثلة أخرى، كما هي الحال في(الاصحاح ٢، الآية ١٢) وأما سعير فأقام بها الحواريون قبـل بني عيسو فـطردوهم وأبادوهم من بين أيديهم وأقاموا مكانهم كما صنع اسرائيل في أرض ميـراثهم التي أعطاهـا

---

(٣٩) (عزرا، ٧: ١٠) لأن عزرا وجه قلبه لالتماس شريعة الرب وليعمل ويعمل في اسرائيل بالرسوم والأحكام.

(٤٠) (عزرا، ٧: ٦) صعد عزرا هذا من بابل وهو كاتب ماهر في توراة موسى التي أعطاها الرب اله اسرائيل فبذل له الملك كل ما طلبه بحسب يد الرب الهه عليه.

الرب لهم. فهذا شرح للآيتين ٣، ٤(٤١) اللتين تذكران أن بني عيسو لم يكونوا أول من نزل جبل سعير الذي أصبح ملكاً لهم، بل انهم استولوا عليه من سكانه الأولين، وهم الحوريون، بعد أن أجبروهم على الفرار وقضوا عليهم كما فعل الاسرائيليون مع الكنعانيين بعد موت موسى. وكذلك أضيفت(الآيات ٦، ٧، ٨، ٩ من الاصحاح١٠)(٤٢) وأدخلت في نص شريعة موسى. فالحق أن كل فرد لا بد أن يدرك أن الآية ٨ التي تبدأ على هذا النحو: في ذلك الوقت فرز الرب سبط لاوي ترتبط ضرورة(بالآية٥)(٤٣)، لا بموت هارون، وأن السبب الوحيد الذي لأجله تحدث عزرا هنا عن هذا الموت هو قول موسى في قصة العجل الذهبي الذي عبده الشعب (انظر، ٩: ٢٠)(٤٤) أنه تضرع إلى الله من أجل هارون. ويشرح عزرا بعد ذلك أن الله اصطفى سبط لاوي نفسه - في الوقت الذي كان موسى يتحدث عنه في هذا النص -حتى يبين سبب هذا الاختيار، والسبب الذي من أجله لم يكن للاويين أي نصيب في الميراث. بعد ذلك يرجع إلى الموضوع الرئيسي في السفر وكل النصوص التي تتحدث عن موسى بضمير الغائب. هذا بالاضافة إلى عدد كبير من الاضافات والتغييرات في النص لا نستطيع التعرف عليها، وهي اضافات أدخلت دون شك حتى يسهل على الناس في عصره ادراك الأمور. والحق أنه لو كان لدينا سفر موسى لوجدنا، فيما أعتقد، اختلافات كبيرة؛ سواء في التعبير عن الوصايا أم في ترتيبها والبراهين عليها. والواقع أنني عندما أقارن الوصايا العشر وحدها في التثنية بالوصايا العشر في الخروج(٤٥) (وفيه تروى قصتها صراحة) أجد

(٤١) (التثنية، ٢: ٣ - ٤) ٣ بحسبكم أن تدوروا حول هذا الجبل فخذوا إلى الشمال ٤ - ومر الشعب وقل لهم انكم جائزون في تخم اخوتكم بني عيسو المقيمين بسعير فيخافونكم فتحرزوا جداً.

(٤٢) (التثنية، ١٠: ٦ - ٩) ٦ - وارتحل بنو اسرائيل من آبار بني يعقان إلى موسير، هناك مات هارون ودفن هناك فتولى الكهنوت مكانه للعازر ابنه ٧ - ورحلوا من ثم إلى جدجود ومن جدجود إلى يطبات أرض ذات انهار وماء ٨ - وفي ذلك الوقت فرز الرب سبط لاوي ليحملوا تابوت عهد الرب ويقفوا أمام الرب ليخدموه ويباركوا باسمه إلى هذا اليوم ٩ - لذلك لم يكن للاويين حظ وميراث مع اخوتهم وإنما الرب هو ميراثهم كما كلمهم الرب الهك.

(٤٣) (التثنية: ١٠، ٥) ثم انثنيت فنزلت من الجبل ووضعت اللوحين في التابوت الذي صنعته فكانا هناك كما أمرني الرب.

(٤٤) (التثنية، ٩: ٢٠) وأما هارون فغضب الرب عليه جداً، حتى هم ان يبيده فتضرعت لأجل هارون أيضاً في ذلك الوقت.

(٤٥) الوصايا العشر Décalogue تعني الكلمات العشر (الخروج، ٣٤، ٢٨) وتوجد الكلمة الأولى مرة عند القديس ايرينيه (Adv. Haerv. 4, 25, 3). وهناك صياغتان للنص، الأولى قصيرة (الخروج، ٢٠: ١ - ١٧) والثانية طويلة

اختلافات من جميع النواحي. فالوصية الرابعة قد صيغت بطريقة مخالفة، وليس هذا

(التثنية، ٥: ٦ ـ ٢١) وهذه الاطالة اضافة لحقت بالنص الأصلي فيها بعد والنص الأصلي هو أقرب إلى الصياغة الآتية:

١ ـ لا يكن لك آلهة أخرى تجاهي.

٢ ـ لا تصنع لك منحوتا. =

٣ ـ لا تحلف باسم الرب الهك باطلا.

٤ ـ اذكر يوم السبت لتقدسه.

٥ ـ أكرم أباك وأمك.

٦ ـ لا تقتل.

٧ ـ لا تزن.

٨ ـ لا تسرق.

٩ ـ لا تشهد شهادة زور.

١٠ ـ لا تشته امرأة قريبك ولا عبده ولا امته ولا ثوره ولا حماره.

أما الوصايا العشر فإننا نجدها في سفر الخروج وفي سفر التثنية بالصورة الآتية:

(الخروج، ٢٠: ٣ ـ ١٧)

٣ ـ لا يكن لك آلهة أخرى تجاهي.

٤ ـ لا تصنع لك منحوتاً ولا صورة شيء مما في السماء من فوق ولا مما في الأرض من اسفل ولا مما في الماء من تحت الأرض.

٥ ـ لا تسجد لهن ولا تعبدهن لأني أنا الرب الهك غيور افتقد ذنوب الآباء في البنين إلى الجيل الثالث والرابع من مبغضي.

٦ ـ واصنع رحمة إلى الوف من محبي وحافظي وصاياي.

٧ ـ لا تحلف باسم الرب الهك باطلاً لأن الرب لا يزكي من يحلف باسمه باطلاً.

٨ ـ اذكر يوم السبت لتقدسه.

٩ ـ في ستة أيام تعمل وتصنع جميع أعمالك.

١٠ ـ واليوم السابع سبت للرب الهك لا تصنع فيه عملاً لك أنت وابنك وابنتك وعبدك وأمتك وبهيمتك ونزيلك الذي في داخل أبوابك.

١١ ـ لأن الرب في ستة أيام خلق السماوات والأرض والبحر وجميع ما فيها وفي اليوم السابع استراح ولذلك بارك الرب يوم السبت وقدسه.

١٢ ـ أكرم أباك وأمك لكي يطول عمرك في الأرض التي يعطيك الرب الهك.

١٢ ـ لا تقتل.

١٤ ـ لا تزن.

١٥ ـ لا تسرق.

١٦ ـ لا تشهد على قريبك شهادة زور.

فحسب[٤٦]، بل لقد كانت في عباراتها أطول كثيراً. ويختلف السبب هنا كلية عن السبب الوارد في «الخروج». لذلك أعتقد، كما قلت من قبل بأن عزرا هو الذي أجرى كل هذه التغييرات هنا وهناك لأنه شرح شريعة الله لمعاصريه. وبالتالي يكون هذا سفر توراة الله كما شرحه عزرا وعرضه. وفي رأيي أن هذا هو أول سفر من بين الأسفار التي قلت أنه كتبها، ويقوم افتراضي هذا على أساس أن هذا السفر يحتوي على قوانين الأمة التي يحتاج إليها الشعب خاصة، وكذلك لأن هذا السفر لا يرتبط بسابقه، كما هي الحال في الأسفار الأخرى جميعاً، بل يبدأ فجأة: **هذه هي أقوال موسى**.. الخ.

وبعد أن أكمل هذا السفر وعلم الشرائع للشعب، أعتقد أنه شرع في رواية تاريخ

١٧ ـ لا تشته بيت قريبك، لا تشته امرأة قريبك ولا عبده ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا شيئاً مما لقريبك.

التثنية، ٥: ٧ ـ ٢١.

٧ ـ لا يكن لك آلهة أخرى تجاهي.

= ٨ ـ لا تصنع لك تمثالا منحوتاً صورة ما مما في السماء من فوق وما في الأرض من أسفل وما في الماء من تحت الأرض.

٩ ـ لا تسجد لها ولا تعبدها لأني أنا الرب الملك غيور افتقد ذنوب الآباء في البنين إلى الجيل الثالث والرابع من مبغضي.

١٠ ـ واصنع رحمة إلى الوف من محبي وحافظي وصاياي.

١١ ـ لا تنطق باسم الرب الملك باطلا لأن الرب لا يزكي من ينطق باسمه باطلا.

١٢ ـ احفظ يوم السبت وقدسه كما أمرك الرب الملك.

١٣ ـ في ستة أيام تعمل وتصنع جميع أعمالك.

١٤ ـ واليوم السابع سبت للرب الملك لا تعمل فيه عملاً أنت وابنك وابنتك وعبدك وأمتك وثورك وحمارك وبهائمك ونزيلك الذي في داخل أبوابك لكي يستريح عبدك وأمتك مثلك.

١٥ ـ واذكر انك كنت عبداً في أرض مصر فأخرجك الرب الملك من هناك بيد قديرة وذراع مبسوطة ولذلك أمرك الرب الملك بأن تحفظ يوم السبت.

١٦ ـ أكرم أباك وأمك كما أمرك الرب سبط يهوذا؛ كانت ثامار زوجة عير.

١٧ ـ لا تقتل.

١٨ ـ لا تزن.

١٩ ـ لا تسرق.

٢٠ ـ لا تشهد على صاحبك شهادة زرو.

٢١ ـ لاتشته زوجة صاحبك ولا تشته بيته ولا حقله ولا عبده ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا شيئاً مما لصاحبك.

(٤٦) لا يتضح الخلاف فقط في صياغة الوصية الرابعة بل في الصيغ الأخرى.

الأمة العبرية كله منذ خلق العالم حتى التدمير الأعظم للمدينة، ثم أدخل في هذا التاريخ سفر التثنية في موضعه. وربما كان سبب تسميته الأسفار الخمسة الأولى باسم موسى هو أنها تدور أساساً حول حياته، فأخذت اسم الشخصية الرئيسية. ولهذا السبب نفسه سمى (السفر) السادس باسم يشوع، والسابع باسم القضاة، والثامن باسم راعوث، والتاسع وربما العاشر أيضاً باسم صموئيل، والحادي عشر والثاني عشر باسم الملوك. وسأرجىء إلى الفصل التالي المسألة الأخرى وهي: هل كان عزرا هو آخر من دون هذا السفر، وهو الذي أكمله كما أراد؟.

الفصل التاسع

أبحاث أخرى حول الأسفار نفسها. هل عزرا هو آخر من صاغها؟ وهل التعليقات الهامشية الموجودة في المخطوطات العبرية قراءات مختلفة؟

يتبين بوضوح من نفس النصوص التي اقتبسناها تأييداً لوجهة نظرنا في الفصل السابق، أن البحث الذي قمنا به في هذا الفصل عن مؤلفها الحقيقي يعيننا إلى أبعد حد في فهم هذه الأسفار؛ إذ أن هذه النصوص تبدو للجميع، بدون هذا البحث، غامضة للغاية. ومع ذلك توجد في هذه الأسفار موضوعات أخرى تستحق الملاحظة، ويؤدي شيوع الخرافة إلى الحيلولة دون تنبه العامة إليها. والمسألة الأساسية هي أن عزرا (الذي أعده المؤلف الحقيقي، طالما لم يبرهن لي أحد على مؤلف آخر ببرهان أكثر يقيناً) لم يكن آخر من صاغ الروايات المتضمنة في هذه الأسفار، وأنه لم يفعل أكثر من أنه جمع روايات موجودة عند كتاب متعددين، وفي بعض الأحيان كان يقتصر على نسخها، ونقلها على هذا النحو إلى الخلف دون فحصها أو ترتيبها. ولا أستطيع أن أخمن الأسباب التي منعته من اتمام عمله هذا بحيث يوليه كل عنايته (الا إذا كان موتاً مبكراً). ولكن، على الرغم من فقدان مؤلفات المؤرخين القدماء، فإن العدد القليل جداً من الشذرات المتبقية لدينا يثبت هذه الحقيقة بوضوح تام. فقصة حزقيا ابتداء من(الآية ١٧، الاصحاح ١٨)من سفر الملوك الثاني نسخة من رواية أشعيا كما نقلت في أخبار ملوك يهوذا. ففي كتاب أشعيا المتضمن في أخبار ملوك يهوذا (انظر أخبار الأيام الثاني، الاصحاح ٣٢، الآية قبل الأخيرة[١] نقرأ هذه القصة بأكملها بنفس الألفاظ المستخدمة في سفر الملوك،

---

(١) (أخبار الأيام الثاني، ٣٢: ٣٢) وبقية أخبار حزقيا واحسانه مكتوبة في رؤ يا اشعيا بن آموصى النبي وفي سفر ملوك

فيما عدا بعض الاستثناءات النادرة للغاية(*)، وهذه الاستثناءات لا يمكن أن نستنتج منها سوى وجود قراءات مختلفة لرواية أشعيا تجمعت بعضها مع البعض، إلا إذا كنا نفضل أن نحلم بوجود أسرار في هذا الموضوع. ومن ناحية أخرى نجد أن الاصحاح الأخير من سفر الملوك هذا متضمن في الاصحاح الأخير من ارميا، الآيات(٣٩، ٤٠)(٢)، وكذلك نجد (الاصحاح ٧ من سفر صموئيل الثاني)مكرراً في سفر الأخبار الأول (الاصحاح ١٧)(٣)، ومع ذلك فإن الألفاظ تختلف في فقرات متعددة بطريقة تدعو للدهشة(**) إلى حد يتعين معه الاعتراف بأن هذين الاصحاحين مأخوذان من صيغتين مختلفتين لقصة ناثان(٤). وأخيراً نجد

= يهوذا واسرائيل.

وهي القصة التي تدور حول حزقيا ملك يهوذا وملك أشور عندما أرسل هذا الأخير جيشاً للاستيلاء على أورشليم، ولكن بعد استشارة أشعيا الرب قرر حزقيا عدم الاستسلام «وكان في تلك الليلة ان خرج ملاك الرب وقتل من جيش أشور مائة ألف وخمسة وثمانين ألفاً. فلما بكروا صباحاً إذا هم جميعاً جثث أموات» (الملوك الثاني، ١٨ : ١٧ ـ ٣٧، ١٩ : ١ ـ ٣٥) وهي نفس القصة الموجودة في أشعيا (٣٦، ٣٧).

(*) مثلاً نقرأ في سفر الملوك الثاني (١٨ : ٢٠) قد قلت لكن ليس الا كلام شفتين بضمير المخاطب. ونقرأ في أشعيا (٣٦ : ٥) قد قلت ليس سورتكم واقتداركم على الحرب الا كلام شفتين. مثل آخر: نقرأ في الآية ٢٢ وان قلتم لي في صيغة الجمع وفي نص اشعيا في صيغة المفرد. وفي نص أشعيا لا نجد هذه الكلمات التي في الآية ٣٢ من الاصحاح المذكور أرض خبز وكروم، أرض زيت وعسل وعيشوا ولا تموتوا، هناك اذن صياغات لا يدري الانسان أيها يختار.

(٢) (الملوك الأول، ٣٩) وبقية اخبار أحاب وجميع ما صنع وبيت العاج الذي بنى وجميع المدن التي بناها مكتوبة في سفر اخبار الأيام لملوك اسرائيل.

يقص الاصحاح الأخير (الخامس والعشرون) سفر الملوك الثاني استيلاء نبوخذ نصر ملك بابل على أورشليم وهي نفس الرواية الموجودة في الاصحاح الأخير (الثاني والخمسين) من سفر ارميا.

(٣) يقص سفر صموئيل الثاني (الاصحاح السابق) ضيق داوود ببيته القديم ودعوته ناثان ليستشير الرب في بناء بيت جديد وهي نفس الرواية في سفر أخبار الأيام الأول (الاصحاح السابع عشر).

(**) مثلاً نقرأ في صموئيل الثاني (٧ : ٦) اني لم أسكن بيتاً.. بل كنت أسير في خباء وفي مسكن، ونقرأ في سفر أخبار الأيام (١٧ : ٥) ولكني كنت من خيمة إلى خيمة ومن مظلة إلى مظلة وذلك بتغيير بعض الكلمات. مثل آخر: نقرأ في الآية ١٠ من نفس الاصحاح في صموئيل (الثاني): وغرسته وفي أخبار الأيام الأول (الآية ٩) وحطمته وهناك اختلافات أخرى كثيرة أشد خطورة يمكن أن يلاحظ وجودها بقراءة واحدة من لم يصل إلى حد كبير من العماء أو الغباء!

(٤) ناثان Nathan نبي عاصر داوود وارتبط به يقال انه من أصل كهنوتي يبوسي وانه انضم مع الغزاة بعد الاستيلاء على أورشليم ولكن هذا احتمال ضعيف لأن ناثان نبي داوود وداوود نبي الله الذي ارتبط به قلباً وقالباً، والأرجح ان ناثان كان يهوياً Yahviste.

أن شجرة نسب ملوك ادوميا كما وردت في «التكوين» (الاصحاح ٣٦)(*)، ابتداء من الآية (٣١) موجودة بنفس الألفاظ في سفر الأخبار الأول (الاصحاح الأول)(*) وإن كان من المؤكد أن مؤلف هذا السفر الأخير أخذ روايته من مؤرخين آخرين، لا من الأسفار الاثني عشر التي نسبناها إلى عزرا. فلا شك إذن أننا لو كنا لا نزال نملك كتابات المؤرخين لتحققنا من ذلك الأمر بسهولة، ولكن لما كانت هذه الكتابات مفقودة فلا يبقى أمامنا إلا أن نفحص الروايات نفسها من حيث ترتيبها وتسلسلها وطريقة تكرارها مع بعض التغييرات، ثم اختلافها في حساب السنين، وهذا ما يسمح لنا بالحكم على بقية الأمور.

فلنفحص اذن هذه الروايات. أو على الأقل الرئيسية منها. ولنبدأ بهذه القصة التي تدور حول يهوذا وثامار[٦]، والتي يبدؤها الراوي في التكوين (الاصحاح ٣٨) هكذا: وكان في ذلك الوقت أن يهوذا انفرد عن اخوته. وواضح أن الوقت المذكور هنا يتعلق بوقت آخر تحدث عنه قبل ذلك، وليس هو على وجه التحديد الوقت الذي تحدث عنه سفر التكوين قبل

= ويعطينا سفر صموئيل ثلاث صور لناثان مع داوود الأولى استشارة داوود له بخصوص بناء مسكن ليهوه (صموئيل الثاني، ٧: ١ - ١٧) والثانية عتاب ناثان لداود بخصوص أوريا Urie وبتشابع Bethsabée (قتل داوود أوريا وضاجع زوجته بتشابع وأولدها سليمان) والثالثة تأييده لتنصيب سليمان خلفاً لداوود (الملوك الأول، ١: ١١ - ٤٠) وقد كتب لسنج مسرحية ناثان الحكيم Nathan der weiser وأخذه رمزاً للتسامح الديني.

(*) لا يشير هذا النص الا إلى وقت بيع يوسف ولا يثبت ذلك من السياق وحده بل أيضاً من عمر يهوذا الذي بلغ يومئذ اثنتين وعشرين سنة على أكثر تقدير لو أمكن حساب السنين من رواية الاصحاح السابق. ونجد بالفعل في الاصحاح ٢٩، الآية الأخيرة من التكوين أن يهوذا ولد في السنة العاشرة بعد ان بدأ البطريق يعقوب خدمة لابان وولد يوسف في السنة الرابعة عشرة. ولما كان عمر يوسف عند بيعه سبعة عشر عاماً كان عمر يهوذا احدى وعشرين سنة لا أكثر، وبالتالي فإن من يعتقدون ان هذه الغيبة الطويلة ليهوذا سابقة على بيع يوسف يموهون على أنفسهم من يعتقدون قلقاً على قدسية الكتاب أكثر مما يظهرون ايمانهم بها. «واضح أن سبينوزا يؤسس العقيدة على العقل».

(٥) (التكوين، ٣٦: ٣١ - ٣٩) تذكر الآيات اسماء ملوك أدوم: بالع، يوباب، حوشام، هدد، سملة، شلؤول؛ حانان؛ هور؛ وبعد ذكر الاسم تذكر مدينته التي حكم منها. ونجد نفس النص في أخبار الأيام الأول (١: ٤٣ - ٥٠).

(٦) قصة يهوذا وثامار مذكورة في الاصحاح ٣٨ من سفر التكوين. ثامار هي زوجة ابن يهوذا وطبقاً لبعض المصادر اليهوية Yahviste التي تتحدث عن منشأ سبط يهوذا، كانت ثامار زوجة عير Eir وعندما توفي تزوجها أونان Onan (طبقاً لقانون زواج الأخ بزوجة أخيه المتوفي) ورفض ان ينجب منها فمات، وكان ليهوذا ابن ثالث خشي عليه من زواجه من ثامار حتى لا يميته الرب فأبعد ثامار وأرسلها إلى أبيها ولكن ثامار انتقمت لذلك فبعد ان توفيت زوجة يهوذا تنكرت ثامار في زي عاهر وذهبت إلى يهوذا فوقع عليها وأنجبت توأمين فاراص Pharès وهو من أجداد داوود وزاراح. وقد ذكر يهوذا مع أمه في نسب المسيح (متى، ١: ٢٣ لوقا، ٣: ٣٣).

ذلك مباشرة، فالواقع أنه منذ نزول يوسف مصر لأول مرة، حتى ذهاب البطريق يعقوب مع جميع أفراد عائلته إلى هذا البلد نفسه، لا نستطيع أن نعد أكثر من اثنتين وعشرين سنة: فقد كان عمر يوسف سبعة عشر عاماً عندما باعه اخوته، وكان عمره ثلاثين عاماً عندما أخرجه فرعون من السجن، فإذا أضفنا إلى هذه السنين الثلاث عشرة سبع سنين من الرخاء وسنتين من المجاعة يكون المجموع اثنتين وعشرين سنة، ومع ذلك لا يمكن أن يتصور أحد حدوث كل هذه الأشياء في مثل هذا الوقت القصير: أعني أن يصبح يهوذا أبا لثلاثة أطفال على التوالي من المرأة الوحيدة التي تزوجها. وأن يتزوج أكبر هؤلاء الثلاثة ثامار عند بلوغه سن الزواج، وأن تتزوج ثامار من جديد بعد موت الابن الثاني، وبعد موته هو الآخر، أي بعد هاتين الزيجتين وهاتين الميتتين، يعاشر يهوذا زوجة أبنائه ثامار دون أن يعرف من تكون، ثم يولد له طفلان توأمان يصبح أحدهما أبا في هذا الوقت القصير ذاته. ولما كان من المستحيل وقوع هذه الحوادث كلها في الوقت القصير الذي يشير اليه «التكوين» وجب ارجاعها إلى وقت آخر سبق أن تحدث عنه سفر آخر. ومن ثم فلا بد أن عزرا نقل هذه القصة بسهولة وأدخلها في النص دون فحص. ولا يقتصر الحال على هذا الاصحاح فقط، بل ان هذا ينطبق على كل قصة يوسف ويعقوب، التي ينبغي الاعتراف بأنها استخلصت ونقلت من عدد من المؤرخين بدليل وجود اختلافات بين أجزائها المتعددة. ففي (الاصحاح ٤٧) يروي في «التكوين» أن يعقوب عندما أتى به يوسف ليحيى فرعون لأول مرة كان عمره يومئذ مائة وثلاثين عاماً[٧]. فإذا طرحنا اثنتين وعشرين عاماً قضاها حزناً على فقدانه يوسف، وسبعة عشر عاماً عمر يوسف وقت بيعه، وسبعة أعوام خدم فيها يعقوب راحيل[٨]، نجد أنه كان متقدماً جداً في السن، أي كان عمره أربعة وثمانين عاماً، عندما تزوج ليئة[٩]. وفي مقابل ذلك كان عمر دينة[١٠]

---

(٧) (التكوين، ٤٧: ٨ ـ ٩) ٨ ـ فقال له فرعون: كم أيام سني حياتك فقال له يعقوب أيام سني غربتي مائة وثلاثون سنة. قليلة ورديئة أيام سني حياتي ولم تبلغ أيام سني حياة آبائي أيام غربتهم.

(٨) طبقاً لأنساب التوراة راحيل Rachel هي ابنة لابان Laban والزوجة المفضلة ليعقوب (التكوين، ٢٩: ٦ ـ ٣٠) وهي أم يوسف وبنيامين (التكوين، ٣٠: ٢٢ ـ ٢٤، ٣٥: ١٦ ـ ١٨) وماتت بعد ولادته.

(٩) ليئة Lia هي الزوجة الأولى ليعقوب وأم رأوبين Ruben وشمعون Simeon ولاوي Levi ويهوذا Juda ويساكر Isaachar وزبولون Zabulon ودينة Dina (التكوين، ٢٩ ـ ٣٠).

(١٠) دينة Dina هي ابنة يعقوب وليئة اغتصبها شكيم (التكوين، ٣٤ وانتقمت عشيرة يعقوب لذلك بذبحها عائلة شكيم عن آخرها.

تقريباً سبعة أعوام(*) عندما اغتصبها شكيم وكان عمر شمعون[11] اثني عشر عاماً وعمر لاوي[12] أحد عشر عاماً تقريباً عندما خربوا هذه المدينة التي يتحدث عنها «التكوين» عن

(*) يرى البعض أن رحلة يعقوب من العراق إلى بيت ايل Bethel قد استغرقت بين ثماني وعشر سنوات ولكن هذا الرأي مع تقديري لابن عزرا Aben Ezra يدل على الغباء فقد كان يعقوب في لهفة من رؤ ية والديه (المسنين) بل في لهفة من الوفاء بالنذر (الذي وعد به عند هروبه من أخيه (انظر التكوين، ٢٨ : ١٠، ٣١: ١٣، ٣٥ : ١) فأسرع بقدر استطاعته (وقد ذكره الله أيضاً بالوفاء بنذره (التكوين، ٣١ : ٣، ١٣) ووعده بمساعدته وارجاعه إلى وطنه). فإذا فضل البعض مع ذلك ايجاد أسباب لهذه الافتراضات فإني أوافقهم على ذلك. لقد دامت رحلة يعقوب بين ثمان وعشر سنوات وان شئنا أكثر من ذلك. وقد عارضه القدر أكثر مما عارض أوليس Ulysse بالرغم من قصر المسافة التي كان عليه ان يقضيها. ولكن على أقل تقدير لا يمكننا انكار مولد بنيامين Benjamin في السنة الأخيرة من هذه الرحلة أي، حسب فرضهم، في السنة الخامسة عشرة أو السادسة عشرة تقريباً بعد ميلاد يوسف لأن يعقوب ترك لابان بعد ميلاد يوسف بسبع سنوات. اذن لا يمكننا ان نعد منذ بلوغ يوسف عامه السابع عشر حتى وصول البطريق نفسه إلى مصر أكثر من اثنتين وعشرين سنة كما بينا في هذا الفصل. حينئذ كان عمر بنيامين من ذلك الوقت عندما رحل إلى مصر على أكثر تقدير ثلاثة وعشرين أو أربعة وعشرين عاماً أي أنه وهو في زهرة العمر كان له أحفاد (قارن نص التكوين، ٤٦ : ٢١ مع العدد، ٢٦ : ٣٨ ـ ٤٠ ومع أخبار الأيام الأول؛ ٨ : أو ما بعدها) فقد أنجب بالع Bela بكر بنيامين ولدين ارد Ared ونعمان Naaman وهذا لا يقل في مناقضته للعقل عن الاعتداء على دينه Dina وهي بنت السابعة وكثيرها من الوقائع المشكوك فيها التي وجدناها في هذه القصة. يبدو اذن عندما يحاول الأنبياء الخلاص من بعض المشكلات فان مشكلات أخرى تقابلهم لا يستطيعون منها خلاصا.

(التكوين ، ٢٨ : ١٠) وخرج يعقوب من بئر سبع الى حاران.

(التكوين ، ٣١: ١٣) أنا اله بيت ايل حيث مسحت النصب ونذرت نذرا والآن قم فاخرج من هذه الأرض وارجع الى أرض مولدك.

(التكوين ، ٣٥ : ١) ثم قال الله ليعقوب قم فاصعد الى بيت ايل وأقم هناك واصنع هناك مذبحا لله الذي ظهر لك عند هربك من وجه عيسو أخيك.

(التكوين ، ٣١: ٣، ١٣) ٣ ـ قال الرب ليعقوب ارجع الى ارض آبائك وعشيرتك وأنا اكون معك ١٣ ـ أنا اله ايل.. (الآية الثانية السابقة).

(التكوين، ٤٦ : ٢١) وبنو بنيامين بالع وباكر وأشبيل وجيرا ونعمان وايحي وروش ومفيم وحفيم وأرد.

(العدد، ٢٦ : ٣٨ ـ ٤٠) ٣٨ ـ أولئك بنو يوسف بعشائرهم. وبنو بنيامين بعشائرهم عشيرة البالعيين لباع وعشيرة الاشبيليين لاشبيل وعشيرة الاحيراميين لاحرام ٣٩ ـ وعشيرة الشفوفاميين لشفوفام وعشيرة الحوفاميين لحوفام ٤٠ ـ وكان ابنا بالع أردا ونعمان فعشيرة الارديين لارد وعشيرة النعمانيين لنعمان.

(أخبار الأيام الأول، ٨ : ١ ـ ٥) ١ ـ وبنيامين ولد بالع بكره والثاني أشبيل والثالث أحرح ٢ ـ الرابع نوحة والخامس رانا ٣ ـ وكان بنو بالع ادار وأبيهود ٤ ـ وأبيشوع ونعمان وأوج ٥ ـ وجيرا وشفوفان وحورام.

(الآيات من ذكر المترجم).

(١١) شمعون Simeon طبقاً للتوراة ابن يعقوب وليئة واسم لاحدى الاسباط الأثني عشر (التكوين، ٢٩ : ٣٣).

(١٢) لاوي Lévi طبقاً للتوراة هو الابن الثالث ليعقوب وليئة (التكوين، ٢٩ : ٣٢) وكان حاد الطبع انتقم انتقاماً

آخرها، وقتلوا كل سكانها بالسيف. ولسنا في حاجة هنا إلى أن نبحث كل محتويات الأسفار الخمسة، والخلط في الأزمنة والتكرار المستمر لنفس القصص مع بعض التغييرات الخطيرة أحياناً، لكي نسلم بسهولة بأننا أمام مجموعة من النصوص المكدسة بحيث يمكن بعد ذلك فحصها وترتيبها بطريقة أيسر. ولا ينطبق هذا فقط على الأسفار الخمسة، بل ينطبق أيضاً على سائر الروايات المتضمنة في الأسفار السبعة الأخرى حتى هدم المدينة، وهي الروايات التي جمعت بنفس الطريقة. ومن منا لا يرى أننا في(الاصحاح ٢)من سفر القضاة ابتداء من الآية (٦) نجد أنفسنا ازاء مؤرخ جديد[١٣] (وهو الذي كتب أيضاً تاريخ يشوع القديم) نقلت كلماته بحذافيرها فحسب؟ والواقع أنه بعد أن روى المؤرخ الأول في الاصحاح الأخير من «يشوع» موت يشوع ودفنه، وعد في سفر القضاة الأول أن يروي الحوادث التي وقعت بعد هذا الموت[١٤]. فلو أراد أن يواصل الخط الرئيسي في قصته، فكيف كان يمكنه أن يربط ما قاله قبل ذلك مباشرة، بالرواية التي بدأها عن يشوع نفسه؟(*) وكذلك اقتبست الاصحاحات ١٧، ١٨.. الخ في سفر صموئيل من راو آخر غير الذي أخذت عنه روايته في الاصحاحات السابقة، وهذا الراوي الآخر يقدم لتردد داوود لأول مرة على بلاط شاؤول تفسيراً مختلفاً كل الاختلاف عن تفسير(الاصحاح١٦)، فهو لا يعتقد أن شاؤول قد استدعى داوود اتباعاً لنصيحة وزرائه (كما ذكر في الاصحاح ١٦) بل يعتقد أن أبا داوود أرسله صدفة إلى المعسكر عند اخوته، ثم عرفه شاؤول بانتصاره على الفلسطيني جلياث، وبعد ذلك بقي في بلاط هذا الملك. وأعتقد أن هذا الشيء نفسه قد حدث في(الاصحاح ٢٦)من هذا السفر نفسه؛ إذ يروي المؤرخ - فيما يبدو - نفس القصة الموجودة في(الاصحاح ٢٤)، مستمداً اياها من رواية

= شديداً مع أخيه لما حدث لأخته دينة (التكوين، ٣٤: ٢٥ - ٣١) وقد تمن يعقوب وهو يحتضر الابنين معاً ودعا على لاوي بحرمانه من الأرض المقدسة وبالتالي حرمان سبطه، كما يقال اسمه على مجموعة من القوانين الكهنوتية (السفر الثالث من الأسفار الخمسة).

(١٣) (القضاة، ٢: ٦) وصرف يشوع الشعب فانطلق بنو اسرائيل كل رجل إلى ميراثه ليمتلكوا الأرض.. الخ.

(١٤) (يشوع، ٢٤: ٢٩ - ٣٣) تقص الآيات موت يشوع ودفنه ويبدأ سفر القضاة (القضاة، ١: ١) في رواية الحوادث بعد موته.

(*) أي الفاظ أخرى وبترتيب آخر غير ما هو موجود في سفر يشوع.

أخرى(١٥). ومع ذلك فلنترك هذا الموضوع، لننتقل إلى حساب السنين. يذكر الاصحاح ٦ من سفر الملوك الأول(١٦) أن سليمان بنى المعبد بعد الخروج من مصر بأربعمائة وثمانين عاماً، مع أننا طبقاً للروايات نفسها نجد عدداً من السنين أكبر بكثير.

والواقع أن:

١ - موسى حكم الشعب في الصحراء .... ٤٠ عاماً
٢ - يروي يوسف وبعض المؤرخين أن حكم يشوع
الذي عاش مائة وعشرة أعوام لم يزد عن .... ٢٦ عاماً
٣ - أخضع كوشان رشعتائيم(١٧) الشعب .... ٨ أعوام
٤ - كان عتنئيل بن قاناز(١٨) قاضياً(*) .... ٤٠ عاماً

---

(١٥) يذكر الاصحاح السادس عشر من سفر الملوك الأول استدعاء شاؤول لداوود (١٦: ١٧ - ١٩) ١٧ - فقال شاؤول لعبيده انظروا لي رجلاً يحسن الضرب وأتوني به ١٨ - فأجاب أحد العلماء وقال رأيت ابنا ليس من بيت لحم يحسن الضرب وهو جبار بأس ورجل حرب حصيف الكلام حسن المنظر والرب معه ١٩ - فأنفذ شاؤول رسلاً إلى يسى وقال له ابعث إلى داوود ابنك الذي مع الغنم..

أما الاصحاحان السابع والثامن عشر فإنهما يذكران سبباً آخر. (١٧: ١٥).

١٥ - وأما داوود فكان يذهب ويرجع من عند شاؤول ليرعى غنم أبيه في بيت لحم.

٣١ - فسمع الكلام الذي تكلم به داوود وتحدثوا به أمام شاؤول فاستحضره.. الخ.

ويدل تكرار نفس القصة في اصحاحين متقاربين من نفس السفر (الاصحاح ٢٤ والاصحاح ٢٥) على تجميع التوراة من نصوص متفرقة دون ترتيب أو حذف.

أما جوليات Goliath من جنس الرفائيين Réphaïm وهم سكان كنعان القدماء المشهورون بقامتهم الطويلة (التثنية، ٣: ١١) فقد قتل على يد الحانان Elhanan من بيت لحم (صموئيل الثاني؛ ٢١: ٩) وقد يكون الحانان هذا هو داوود نفسه. ويعتبر جوليات نموذجاً للوثني الجدي على يهوه.

(١٦) (الملوك الأول؛ ٦: ١) وكان في السنة الاربعمائة والثمانين لخروج بني اسرائيل من أرض مصر في السنة الرابعة من ملك سليمان على اسرائيل في شهر زيو وهو الشهر الثاني انه بنى البيت للرب.

(١٧) كوشان رشعتايم Chusan Rasathaïm هزمه وحرر اسرائيل من اضطهد اسرائيل واحتل ارضها أيام القضاة لمدة ثمان سنوات بعد موت يشوع ولكن قاضي يهوذا عتنئيل Othonielهزمه وحرر اسرائيل.

(١٨) عتنئيل بن قاناز Othoniel fils de Qénaz هو الأخ الأكبر لكالب Caleb وساهم في غزو أراضي حبرون Hébron مع عشيرة أخيه كما يذكر سفر يشوع (يشوع، ١٥: ١٣ - ١٩) وكان على رأس القضاة. وقد انتصر على ملك أدوم Edom الذي استعبد الاسرائيليين مدة ثمانية أعوام (القضاة، ٣: ٧ - ١١).

(*) يعتقد الجبرلاوي بن جرشون Lévi ben Gerson وكثيرون غيره ان هذه السنوات الأربعين المذكورة في الكتاب المقدس التي تحرر فيها العبرانيون تبدأ من موت يشوع وتشمل أيضاً السنوات الثانية التي حكم فيها كوشان رشعتائيم

= Chusan Rasathaim كما تشمل السنوات الثمانية عشرة التالية مع السنوات الثمانين التي كان أهود Aod وشمجر Samgar فيها قضاة وتشمل أيضاً سنوات العبودية في السنوات التي قضاها العبرانيون أحراراً كما يشهد الكتاب. وكما أن الكتاب يعطي صراحة عدد سنين العبودية وعدد سنين الحرية ويروي في الاصحاح الثاني، الآية (١٨) ان في عصر القضاة كانت أمور العبرانيين مزدهرة دائماً فإننا نرى بوضوح أن هذا الحبر، وهو صاحب العلم الغزير، كغيره من الأحبار الذين حاولوا على أثره حل هذه المشكلات، نراهم قد صححوا الكتاب أكثر مما شرحوه وهذا ما يفعله أيضاً من يعترفون بأن الكتاب، بافتراضه المجموع الكلي للسنين منذ الخروج من مصر عندما أرادوا أن يعد فقط الفترات التي وجدت فيها الدولة اليهودية الشرعية regulier، ولم يستطع أن يدخل في حسابه - في رأي هؤلاء - سنوات الفوضى والعبودية فقد اعتبرها سنوات شقاء وفترات انتقال في الحكم. صحيح ان الكتاب لا يذكر أوقات الفوضى، ولكنه لم يتعود ان يسقط من تواريخه سنوات العبودية التي يعطينا عددها كما يعطينا عدد سنوات التحرر ليست هذه الشروح اذن الا اضغاث أحلام. ومن الواضح للغاية ان عزرا Esdras

أرادا في سفر الملوك الأول ادخال السنوات التي مضت منذ الخروج من مصر في حساب عدد السنين ولا يستطيع أن يشك في ذلك عالم بالكتاب. ولسنا في حاجة إلى ذكر النص الحرفي لنرى ان نسب داوود في اخر سفر راعوث Ruth وفي أخبار الأيام (الأول والاصحاح الثاني) لا يسمح بسهولة باعطاء مثل هذا المجموع الكبير لأن نحشون Nahasson كان رئيس سبط يهوذا بعد الخروج من مصر بسنتين (انظر، العدد، ٧: ١١ - ١٢) ومات في الصحراء، وكان ابنه سليمان - حسب نسب داوود - الثالث لداوود فإذا طرحنا من مجموع ٤٨٠ سنة الأربع سنوات التي حكم فيها سليمان بالاضافة إلى السبعين عاماً التي عاشها داوود والأربعين سنة التي قضوها في الصحراء نجد ان داوود ولد سنة ٣٦٦ بعد عبور نهر الاردن وبالتالي يجب ان ينجب أبوه وجده الثاني وجده الثالث مع ان كل منهم عاش تسعين عاماً!

لاوي بن جرسون Lévi ben Gerson (١٢٨٨ - ١٣٤٤) من أكبر علماء اليهود في اسبانيا في القرن الرابع عشر، كان عالماً في الرياضة والفلك وله بعض المخترعات في أجهزة الأبصار وشارح لكثير من أسفار التوراة وأعمال ابن رشد وكتابه الأساسي «ملحمة الرب Milhamôt Adonaï الموضوعات الفلسفية في العصر الوسيط، الله، خلق العالم، العقل الفعال، النفس.. الخ.

أهود Aod بن جيرا البنيامين هو أحد قضاة بني اسرائيل كان أعسر ولكنه استطاع أن يقتل عجلون ملك موآب بعد ان قدم هدية له وهو يخبىء سيفه على فخذه وطعنه به بعد ان سلمه الهدية.

شمجر Samgar بن عنات هو أيضاً أحد القضاة الصغار (القضاة. ٣: ٣١) يقال انه قتل ٦٤٠ فلسطيني بابرة! (وقام من بعده شمجر بن عنات فقتل من أهل فلسطين ستمائة رجل بمناس البقر وخلص هو أيضاً اسرائيل).

(القضاة، ٢: ٢٨) فلما أقام الرب عليهم قضاة كان الرب مع القاضي فكان يخلصهم من أيدي اعدائهم كل ايام القاضي لأن الرب رحم انينهم من ظالميهم ومضايقيهم.

فيما يتعلق بعزرا انظر الهامش ٢٤ من الفصل ٥.

(الملوك الأول: ٦: ١) وكان في السنة الاربعمائة والثمانين لخروج بني اسرائيل من أرض مصر في السنة الرابعة من ملك سليمان على اسرائيل في شهر زيو وهو الشهر الثاني انه بنى بيتاً للرب.

(راعوث، ٤:١٨ - ٢١) ١٨ - وهذه مواليد فارص. فارص ولد حصرون ١٩ - وحصرون ولد رام ورام ولد

٥ ـ حكم عجلون[١٩] ملك موآب الشعب .... ١٨ عاماً

٦ ـ كان أهود وشمجر[٢٠] قضاة .... ٣٠ عاماً

٧ ـ أخضع يابين[٢١] ملك كنعان الشعب من جديد .... ٢٠ عاماً

٨ ـ عاش الشعب بعد ذلك في سلام .... ٤٠ عاماً

٩ ـ خضع بعد ذلك للمدنيين[٢٢] .... ٧ أعوام

١٠ ـ ثم عاش حراً تحت امرة جدعون[٢٣] .... ٤٠ عاماً

١١ ـ وتحت حكم أبيملك[٢٤] .... ٣ أعوام

١٢ ـ وكان تولع بن فوأة[٢٥] قاضياً .... ٢٣ عاماً

= عميناداب ٢٠ ـ وعميناداب ولد غشون وغشون ولد سلمون ٢١ ـ وسلمون ولد بوعز وبوعز ولد عوبيد وعوبيد ولد يسي ويسي ولد داوود.

(أخبار الأيام الأول، ٢: ٣ ـ ١٦) ٣ ـ وبنو يهوذا عير وأونان وشيلة.. وكان عير بكر يهوذا شريرا في عين الرب فأماته ٤ ـ وولدت له تامار كنته فارص.. ٥ ـ وابنا فارص حصرون وحامول... ٩ ـ وبنو حصرون الذين ولدوا له يرحميئيل ورام وكلوباي ١٠ ـ ورام ولد عميناداب وعميناداب ولد غشون رئيس بني يهوذا ١١ ـ وغشون ولد سلما وسلما ولد بوعز ١٢ ـ وبوعز ولد عوبيد وعوبيد ولد يسي ١٣ ـ ويسي ولد بكره الياب والثاني أبيناداب.. والسابع داوود.

(العدد، ٧: ١١ ـ ١٢) ١١ ـ فقال الرب لموسى رئيس واحد في كل يوم يقرب قربانه لتدشين المذبح ١٢ ـ فكان الذي قرب قربانه في اليوم الأول غشون بن عميناداب من سبط يهوذا. (تخريج الآيات من عمل المترجم).

(١٩) عجلون Eglon هو ملك موآب اخضع سبط بنيامين وأجبرهم على دفع الجزية وقتله أهود Aod القاضي الصغير (القضاة، ٣: ١٥ ـ ٢٦).

(٢٠) انظر تعليق سبينوزا السابق وتخريجات نصوصه.

(٢١) يابين Jabin هو ملك كنعان الذي حكم حاصور Hazor (القضاة، ٤، ١١) وسار في اسرائيل مدة عشرين عاماً وأهم اختراعاته العربات الحديدية (المزامير، ٤: ٢٣ ـ ٢٤).

(٢٢) المدينيون Madianites قبائل بدو من أصل عربي كانت ترعى في شرق خليج العقبة وكانت قوافلهم تسير من جنوب كنعان إلى مصر (التكوين، ٣٧: ٢٨) وقد تزوج موسى ابنة كاهن مديني (الخروج ٢: ١٥ ـ ٢١). وقد حاولت بعض هذه القبائل معارضة تقدم الاسرائيليين عندما وصلوا إلى سهول موآب بالسحر مرة وبالفساد مرة أخرى (العدد، ٢٢: ٧، ٢٥: ٦ ـ ١٨). وفي عصر القضاة وصلوا إلى سهل ازرائيل Yizréel ولكن جدعون هزمهم.

(٢٣) انظر الهامش ٣٢ من الفصل الأول.

(٢٤) انظر الهامش ٢٦ من الفصل الثالث والهامش ١٢ من الفصل الأول.

(٢٥) تولع بن فوأة Thola filsa de phua أحد القضاة الصغار من قبيلة يساكر Issachar وظل قاضياً لمدة ثلاثة وعشرين عاماً (القضاة، ١٠: ١ ـ ٢).

١٣ ـ ياعير[٢٦]	٢٢ عاماً
١٤ ـ خضع الشعب من جديد للفلسطينيين وبني عمون[٢٧]	١٨ عاماً
١٥ ـ كان يفتاح[٢٨] قاضياً	٦ أعوام
١٦ ـ ابيصان[٢٩] من بيت لحم	٧ أعوام
١٧ ـ أيلون الزابولوني[٣٠]	١٠ أعوام
١٨ ـ عبدون الفرعتوني[٣١]	٨ أعوام
١٩ ـ خضع الشعب من جديد للفلسطينيين	٤٠ عاماً
٢٠ ـ كان شمشون[٣٢] قاضياً(*)	٢٠ عاماً

---

(٢٦) ياعير Jair هو ياعير الجلعاوي تولى القضاء في اسرائيل اثنين وعشرين عاماً وكان له ثلاثون ابن (القضاة، ١٠: ٣ ـ ٥) وهو غير يائير الذي يسمى في الأسفار الخمسة ابن منسي Manassé (العدد، ٣٢: ٤١، التثنية، ٣: ١٤) أو والد مردخاي البنيامين (أستير، ٢: ٥) أو والد الحانان (صموئيل الثاني، ٢١: ١٩، اخبار الأيام الأولى، ٢٠٠: ٥).

(٢٧) بني عمون Ammonites قبائل سامية بينها وبين الاسرائيليين صلة قرابة حسب التوراة وقد هزموا الاسرائيليون في اثناء حكم القضاة (القضاة، ١٠، ٨ ـ ٩) ولكن يفتاح jeghté خلص بلاد جلعاد (القضاة، ٢١) كما هزمها شاؤول، ثم أرسل لهم داوود حملتين وهزمهم (صموئيل الثاني، ١٠ ـ ١٢) وفي نهاية مملكة يهوذا كان عمون من بين الدويلات الصغيرة التي حاربت بابل (ارميا، ٢٧: ٣) وقد لعنهم كثير من الانبياء: عاموس (١: ١٣ ـ ١٥) صفنيا (٢: ٨ ـ ١١) ارميا (٤٩: ١ـ٦) حزقيال (٢٥: ٣ ـ ٧).

(٢٨) يفتاح Jephté قاض من قضاة اسرائيل لمدة ست سنوات، نشأ في جلعاد وطرده اخوته من نزل أبيه لانه كان ابناً غير شرعي ثم اصبح رئيساً لعصابة ولكن مواطنيه رجوه تخليصهم من بني عمون فقبل بشرط تنصيبه رئيساً. ولكي يطمئن من النصر وعد الله بأن يضحي له بأول من يقابلهم في الطريق بعد عودتهم، وكان ذلك الشخص ابنته الوحيدة! (انظر امثال هذه الرواية في الملوك الثاني، ٣: ٢٧، ٢٣: ١٠، الأحبار، ١٨: ٢١).

(٢٩) أبيصان Abesan أحد قضاة بني اسرائيل (القضاة، ٢ ـ ١: ٨ ـ ١٠) من بيت لحم حكم جزءاً من اسرائيل واستمر حكمه سبع سنوات وكان له ثلاثون ولداً وثلاثون بنتاً.

(٣٠) أيلون الزابولوني Ahialon Zabulonite (في السبعينية Ailwn) من قبيلة زبلون وظل قاضياً في اسرائيل عشرة أعوام، ويعتبر القاضي الحادي عشر.

(٣١) عبدون الفرعتوني Abbdon Pharathonite هو أحد قضاة اسرائيل في القرن الثاني عشر قبل الميلاد وظل في القضاة ثمانية أعوام في سبط افائيم Ephaim (القضاة، ١٢، ١٣).

(٣٢) انظر الهامش ٣٣ من الفصل الأول.

(*) يمكننا الشك في انتهاء هذه السنين العشرين إلى سنوات الحرية أو إلى الأربعين سنة السابقة عليها مباشرة التي خضع فيها الشعب لنير الفلسطينيين، أما رأيي الخاص فإني أرجح ـ وهذا ايضاً أقرب إلى التصديق ـ تحرر العبرانيون بعد أن أهلك شمشون أكبر عدد من الفلسطينيين. ولذلك لم أضف العشرين سنة التي حكم فيها شمشون إلى سنوات =

٢١ ـ عالي[٣٣] .... ٤٠ عاماً
٢٢ ـ خضع الشعب من جديد للفلسطينيين قبل أن يحرره صموئيل .... ٢٠ عاماً
٢٣ ـ حكم داوود .... ٤٠ عاماً
٢٤ ـ وسليمان قبل بناء المعبد ٤ أعوام
فيكون مجموع الأعوام التي انقضت .... ٥٨٠ عاماً

كما يجب اضافة السنوات التي ازدهرت فيها الدولة العبرية بعد موت يشوع حتى هزمها كوشان رشعتائيم، وأعتقد أنها سنوات كثيرة. والواقع أنني لا يمكنني الاعتقاد بأنه بعد موت يشوع مباشرة مات كل من رأى هذه الخوارق في لحظة واحدة أو بأن خلفاءهم تركوا الشرائع فجأة ومرة واحدة، وسقطوا من أعلى قمم الفضيلة إلى أشد درجات العجز وأشنع أنواع الاهمال. كما لا يمكنني الاعتقاد بأن كوشان رشعتائيم لم يكن عليه إلا أن يظهر لكي يخضعهم. إن كل مرحلة من مراحل هذا الانحلال تتطلب جيلاً بشرياً تقريباً، بحيث يلخص الكتاب المقدس ولا شك في(الاصحاح ٢ الآيات ٧، ٩)[٣٤] من سفر القضاة تاريخ أعوام عديدة لا يروي لنا عنها شيئاً. كما يجب اضافة الأعوام التي كان صموئيل فيها قاضياً والتي لم يعط الكتاب عددها. وكذلك يجب اضافة الأعوام التي حكم فيها شاؤول والتي لم أذكرها في الحساب السابق لأننا لا نستطيع أن نعرف من قصته عدد السنين التي حكم فيها معرفة كافية: إذ يقال لنا في(الاصحاح ١٣ الآية ١)من سفر صموئيل الأول أنه حكم عامين، ولكن هذا النص منقوص، ونستطيع أن نستنتج من القصة نفسها عدداً أكبر من السنين. ولا شك أن من له معرفة أولية بالعبرية يستطيع ان يستوثق من أن هذا النص منقوص. فهو يبدأ هكذا: وكان شاؤول ابن سنة في ملكه، وملك سنتين على اسرائيل. وإني لأتساءل الآن: من

= نير الفلسطينيين إلا لأن شمشون ولد منذ سيطرة الفلسطينيين على العبرانيين فضلاً عن ان «رسالة السبت» تذكر كتاباً معيناً من اورشليم يذكر فيه أن شمشون حكم الشعب اربعين سنة، ولكن الأمر لا يتعلق بهذه السنين وحدها.

(٣٣) انظر الهامش ١١ من الفصل الأول.

(٣٤) (القضاة، ٢: ٧ ـ ١٠)٧ـ وعبد الشعب الرب كل ايام يشوع وكل أيام الشيوخ الذين امتدت أيامهم إلى ما بعد يشوع وعاينوا كل أعمال الرب العظيمة التي عمل لاسرائيل ٩ ـ ودفن في أرض ميراثه... ١٠ ـ وكل ذلك الجيل انضموا أيضاً إلى آبائهم ونشأ من بعدهم جيل آخر لا يعرف الرب ولا صنع لاسرائيل.

منا لا يرى أن هذا النص قد حذف عمر شاؤول عندما استولى على السلطة الملكية؟ ان قصة شاؤول نفسها لتدفعنا إلى التسليم بعدد أكبر من السنين، وأعتقد أنه ليس هناك من يشك في ذلك. ففي (الاصحاح ٢٧، الآية ٧) من نفس السفر(٣٥) نجد أن داوود مكث سنة وأربعة أشهر عند الفلسطينيين هرباً من شاؤول، وطبقاً لهذا الحساب كان من الضروري أن تقع باقي الحوادث في مدة ثمانية أشهر، وهذا ما لا يصدقه أحد فيما أعتقد. ويصحح يوسف (المؤرخ) هذا النص في آخر الكتاب الثالث من التاريخ القديم، فيجعله: حكم شاؤول أيام صموئيل ثمانية عشر عاماً وبعد موته ستين أخريين. وعلى أية حال فإن كل هذه القصة الواردة في (الاصحاح ١٣) لا تتفق بتاتاً مع ما يسبقها. إذ يروي لنا عند نهاية (الاصحاح ٧) أن العبرانيين هزموا الفلسطينيين هزيمة بلغت من الشدة حداً لم يعودوا معه يجرؤون على عبور حدود اسرائيل طوال حياة صموئيل، وفي (الاصحاح ١٣) غزا الفلسطينيون العبرانيين (أيام صموئيل) وجلبوا لهم من البؤس الشديد والفقر المدقع ما جعلهم يظلون دون أسلحة ودون أية وسيلة تصنعها(٣٦). وإنها لمحاولة مضنية حقاً أن يوفق الانسان بين جميع هذه القصص الموجودة في سفر صموئيل الأول بحيث تبدو وكأن مؤرخاً واحداً هو الذي كتبها ورتبها. ولكني أعود الآن إلى موضوعي الأول، فأقول: إنه يجب إذن أن نضيف إلى الحساب المذكور من قبل سنوات حكم شاؤول. وأخيراً فإني لم أضف سنوات وقوع العبرانيين في الفوضى، لأن الكتاب نفسه لم يحددها بوضوح، أعني أنني لا أعلم كم من الوقت استغرقت الحوادث التي وقعت منذ (الاصحاح ١٧) حتى آخر سفر القضاة(٣٧). من هذا كله نستنتج بوضوح تام أننا لا نستطيع أن نقيم حساباً زمنياً مضبوطاً للسنوات معتمدين في ذلك على الروايات نفسها، وأن دراستها لا

---

(٣٥) (صموئيل، ٢٧: ٧) وكان عدد الأيام التي سكن فيها داوود في بلاد الفلسطينيين سنة وأربعة أشهر.

(٣٦) (صموئيل الأول، ٧: ١٠ - ١١) ١٠ - وكان انه بينما صموئيل يصعد المحرقة أقبل الفلسطينيون لمحاربة اسرائيل فأرعد الرب بصوت عظيم في ذلك اليوم على الفلسطينيين وأزعجهم فانهزموا من وجه اسرائيل ١١ - فخرج رجال اسرائيل من المصفاة وطاردوا الفلسطينيين وضربوهم إلى ما تحت بيت كار.

(صموئيل الأول، ٣: ٢٢ - ٢٣) ٢٢ - فلما حان وقت الحرب لم يوجد سيف ولا رمح في أيدي جميع الشعب...

٢٣ - وخرجت طلائع الفلسطينيين إلى معبر مكماش.

ويقصد سبينوزا هنا ان الشعائر والطقوس لم تعط اليهود أية سعادة (انظر الهامش ١٥ من الفصل الثالث).

(٣٧) يحتوي هذا الجزء من السفر على قصة النبي ميخا وقصة الحروب بين بني اسرائيل وبين بني بنيامين دون أي تحديد للسنين.

تؤدي بنا إلى التسليم بصحة واحدة منها، بل إلى وضع افتراضات مختلفة. فيجب إذن أن نسلم بأن هذه الروايات مجموعة من القصص مستمدة من مؤلفين عديدين، ثم جمعت قبل ترتيبها وفحصها. كذلك يبدو أن هناك تعارضاً لا يقل عن ذلك، فيما يتعلق بحساب السنين، بين أسفار أخبار ملوك يهوذا وأسفار أخبار ملوك اسرائيل. ففي أخبار ملوك اسرائيل يذكر أن يورام بن أحآب بدأ حكمه في السنة الثانية من حكم يورام بن يوشافاط (انظر، الملوك الثاني، ١ : ١٧)[٣٨] على حين يذكر في أخبار ملوك يهوذا أن يورام بن يوشافاط بدأ حكمه في السنة الخامسة من حكم يورام ابن احآب (أنظر، ٨، ١٦ من نفس السفر)[٣٩] وإذا أردنا مقارنة روايات سفر أخبار الأيام مع روايات سفر الملوك وجدنا كثيراً من حالات التعارض المماثلة، التي لا نحتاج هنا إلى ذكرها، أو ذكر شروح المؤلفين الذين حاولوا التوفيق بين هذه الروايات، كالأحبار الذين يهذون كلية، أو من قرأت من الشراح الذين يحلمون ويختلقون شروحاً وينتهون إلى افساد اللغة نفسها. فعندما يذكر مثلاً في سفر أخبار الأيام الثاني: كان عمر أخزيا اثنين وأربعين سنة عندما حكم، يتصور بعض الشراح ان هذه السنين تبدأ من حكم «عمري» لا من ميلاد أخزيا[٤٠]. ولو استطاع أحد أن يثبت أن هذا هو قصد مؤلف سفر أخبار الأيام لما ترددت في القول إنه لا يعرف كيف يتحدث. وبنفس الطريقة يختلقون شروحاً

---

(٣٨) (الملوك الثاني، ١ : ١٧) فمات بحسب كلام الرب الذي تكلم به أيليا وملك يورام أخوه مكانه في السنة الثالثة ليورام بن يوشافاط ملك يهوذا لأنه لم يكن له ابن. لتحقيق الشخصيتين انظر الهامش ٢٣ من الفصل الثاني.

(٣٩) (الملوك الثاني، ٨ : ١٦) وفي السنة الخامسة ليورام بن أحاب ملك اسرائيل ويوشافاط مالك على يهوذا ملك يورام بن يوشافاط ملك يهوذا.

(٤٠) عمري Amri هو سادس ملوك اسرائيل (٨٨٥ ـ ٨٧٤) مؤسس الأسرة الرابعة نصب ملكاً بعد أن قتل الملك زمري Zimri الملك ابله Ela حاصر عمري مدينة ترصه Tirsa وبداخلها زمري الذي قام بحرقها وهلك فيها (الملوك الأول، ١٦ : ١٥ ـ ١٨) ثم قام بعد ذلك ببناء عاصمة جديدة له وهي السامرة (سنة ٨٨٠) وامتد سلطانه على موآب وزوج ابنه آحاب Achiab لايزابيل Jézabel بنت ابتعل Ithobaal ملك صيدا ولكنه تنازل عن بعض المدن إلى بنهدد الأول Benhadad I ملك دمشق (الملوك الأول، ٢٠ : ٣٤، ٢٢ : ٣). وأخيراً أنهى حوادث الحدود مع مملكة يهوذا، وكان ملكاً حاسماً حتى لقد سميت مملكة اسرائيل «منزل عمري».

هناك ملكان باسم أخزيا Ochozias الأول ـ وهو ما يقصده سبينوزا ثامن ملوك اسرائيل (٨٥٣ ـ ٨٥٢) ابن أحاب وخليفته. حدث ان وقع من النافذة فأرسل رسلاً لاستشارة الاله بعل ـ زبوب Baal - Zéboub في المدينة الفلسطينية عقرون Accaron فقابل النبي ايليا الرسل في الطريق وتنبأ لهم بأن الملك لن يقوم من سقوطه مطلقاً (الملوك الثاني، ١ : ١ ـ ٨) والثاني هو سادس ملوك يهوذا (سنة ٨٤١) ابن يورام وعتاليا.

كثيرة تضطرني إلى القول ـ لو كانت هذه الشروح صحيحة ـ بأن قدماء العبرانيين قد جهلوا تماماً لغتهم، ولم تكن لديهم أية فكرة عن ترتيب الرواية، كما تضطرني إلى أن أعترف بأنه لم يكن هناك أي منهج أو قاعدة لتفسير الكتاب، بل كان بامكانهم اختلاق أي شيء حسب هواهم.

فاذا ظن أحد مع ذلك أني أتحدث هنا بطريقة عامة جدا، دون أساس كاف، فاني أرجو أن يكلف نفسه العناء ويدلنا على ترتيب يقيني لهذه الروايات، يستطيع المؤرخون اتباعه في كتاباتهم للأخبار دون الوقوع في خطأ جسيم. وعلى المرء في أثناء محاولته تفسير الروايات والتوفيق بينها، أن يراعي العبارات والأساليب وطرق الوصل في الكلام، ويشرحها بحيث تستطيع، طبقاً لهذا الشرح، أن نقلدها في كتابتنا(*). ولسوف أنحني مقدماً في خشوع لمن يستطيع القيام بهذه المهمة، واني لعلى استعداد لأن أشبهه بأبولو نفسه[41]. على أني اعترف بأني لم استطع أن أجد من يقوم بهذه المحاولةبالرغم من طول بحثي عنه. كما أضيف أيضاً أني لا أكتب هنا شيئاً إلا بعد تأمل طويل. ومع أني مشبع منذ طفولتي[42] بالآراء الشائعة عن الكتاب المقدس، فقد كان من المستحيل علي الا أنتهي إلى ما انتهيت اليه[43]. وعلى أية حال فليس هناك ما يدعونا إلى أن نعطل القارىء هنا مدة طويلة وأن نعرض عليه، في صورة تحد، أن يقوم بمحاولة ميؤوس منها. وكل ما في الأمر أنه كان علي أن أبين ما ستكون عليه هذه المحاولة حتى أعبر عن فكري تعبيراً أكثر وضوحاً. والآن أنتقل إلى الملاحظات الأخرى التي أبديها عن مصير هذه الأسفار.

وبعد أن بينا مصدر هذه الأسفار، يجب أن نذكر أن الخلف لم يحفظ هذه الأسفار بعناية

(*) والا فإننا نصحح كلمات الكتاب أكثر من شرحنا لها.

(41) لا يقصد سبينوزا من ذكر أبولو الا التشبيه أي القدرة على كل شيء وفي ترجمة أخرى يكتفي بالمعنى.

(42) هذه الاشارة التي يعطيها سبينوزا عن طفولته تؤيد الفكرة القائلة التي يؤيدها بيل P. Bayle بأن رسالة سبينوزا في اللاهوت والسياسة هي استمرار للهجوم Apologie الذي كتبه بالاسبانية وقت انفصاله عن السلطات الدينية اليهودية لأن سبينوزا هنا يوحي بأنه يدافع عن نفسه. ومن الواضح أن هذا الهجوم يحتوي على الأفكار الأولى التي عرض فيها سبينوزا بعد ذلك في الرسالة.

(43) تدل هذه الفقرة على ان اتجاه سبينوزا العقلي مع حدته وصرامته يلين ويلطف في بعض الأحيان دون أن يساوم العقل.

بحيث لا تتسرب اليها اية أخطاء. فقد لحظ قدماء النساخ كثيراً من القراءات(٤٤) المشكوك فيها، بالاضافة إلى بعض النصوص المبتورة، دون أن يكونوا مع ذلك قد تنبهوا اليها كلها. أما مسألة ما إذا كان لهذه الأخطاء من الأهمية ما يستحق وقفة طويلة من القارىء، فأنا أعتقد في الواقع أنها قليلة الأهمية، على الأقل بالنسبة إلى من يقرأون الكتب المقدسة بعقلية متحررة. واستطيع أن أؤكد عن يقين أني لم أجد أي خطأ أو أي اختلاف في القراءات، وخاصة في النصوص الخاصة بالتعاليم الخلقية، بحيث يجعلها غامضة أو مشكوكاً فيها. ومع ذلك لا يسلم معظم المفسرين بوقوع أي تحريف في النص، حتى في الأجزاء الأخرى. ويقررون ان الله، بعناية فريدة، قد حفظ التوراة كلها من أي ضياع. أما اختلاف القراءات فهو في نظرهم علامة على أسرار في غاية العمق، ويتناقشون بشأن النجوم الثمانية والعشرين الموجودة وسط احدى الفقرات بل تبدو لهم أشكال الحروف ذاتها وكأنها تحتوي على أسرار كبيرة. ولست أدري إن كان ذلك ناجماً عن اختلال العقل وعن نوع من تقوى العجائز المخرفين، أم أنهم قالوا ذلك بدافع الغرور والخبث حتى نعتقد أنهم وحدهم الأمناء على أسرار الله؟ ولكني أعلم فقط أني لم اجد مطلقاً اي شيء عليه سيماء السر في كتبهم، ولم أجد فيها إلا أعمالاً صبيانية. ولقد قرأت أيضاً بعض القباليين وعرفت ترهاتهم(٤٥)، ولم تنقطع أبداً دهشتي من

---

(٤٤) الشروح ترجمة Leçons التي تعني في الحقيقة التغييرات المختلفة للنص الواحد فهي في نفس الوقت شروح واضافات وتغييرات وصيغ وقراءات وفي بعض الأحيان الدروس المستفادة من النص والعبرة منه، ولكننا فضلنا لفظ الشروح الذي قد يجمع كل هذه المعاني.

(٤٥) الكباليون Cabalistes أو Kabalistes من Kabbale التي تعني في العبرية «مأثور» Tradition ومنذ القرن الثاني عشر تدل الكلمة على تيار لاهوتي صوفي يهودي نشأ كرد فعل على التيار العقلي الذي يمثله موسى بن ميمون وأسسه اسحق الأعمى Isaac l'Aveugle من مدينة نيم Nîmes في جنوب فرنسا وأشهر نص فيه يسمى زُهر Zohar.

وتفسر القبالة التوراة تفسيرا رمزيا وهي تعترف بالمعنى اللفظي، ولكنها ترى ان النص يحتوي على معنى روحي لا يعرفه الا السالكون ويعتمد التفسير على المبادىء الثلاثة الآتية:

١ - الابدال Subsitution: ابدال كل حرف من حروف الأبجدية بحرف آخر طبقاً لبعض القواعد.

٢ - المعادلة العددية Equivalence numérique أو Gématrie أي عد القيمة العددية لكل حرف ولكل كلمة واستنتاج المعاني من الحساب النهائي. مثلاً تعادل أول كلمتين في سفر التكوين القيمة العددية ١١١٦ التي نجدها في هذه العبارة «خلق في أول السنة» أي ان خلق العالم قد تم في أول السنة اليهودية!

٣ - اشارات الحروف الأولى l'indication des initiales أي ان كل حرف من حروف الكلمات الأولى يكون كلمات ثانية والعكس صحيح أيضاً كل حرف من الكلمات الثانية تكون الكلمة الأولى مثلاً تكوين الحروف الثلاثة الأولى في كلمة آدم الحروف الأولى لآدم(الألف)وداوود(الدال) والمسيح (الميم) أي ان المسيح ابن آدم وداوود!

خبلهم. واني لأعتقد أنه ما من أحد سيشك في وقوع بعض الأخطاء في الأسفار ـ كما قلنا من قبل ـ إذا كان لديه أقل قدر من الحكم السليم، وقرأ النص الخاص بشاؤول (الذي ذكرناه من قبل من سفر صموئيل الأول، ١٣ : ١)[٤٦] وكذلك (الآية ٢، الاصحاح ٦ من صموئيل الثاني) **ونهض داوود وانطلق بجميع الشعب الذين معه من بعليم يهوذا ليصعدوا من هناك تابوت الله.** إذ لا يمكن أن يغيب عن ذهن أحد أن المكان الذي ذهب إليه ليحضر التابوت، وهو كارياتياريم[*]، لم يذكر. كما لا نستطيع أن ننكر أن (الآية ٣٧ من الاصحاح ١٣ في سفر صموئيل الثاني) قد غيرت وبترت. يقول النص: **وأما ابشالوم فهرب والتجأ إلى تلماي بن عمهود ملك جشور وناح داوود على ابنه كل الأيام، وهرب أبشالوم وذهب إلى جشور ولبث هناك ثلاث سنين.** وأنا أعلم أني ذكرت من قبل نصوصاً أخرى مشابهة لا تحضرني الآن.

أما فيما يتعلق بالتعليقات الهامشية التي نجدها هنا وهناك في الكتب العبرية، فلا يمكن أن يتردد المرء في الاعتقاد بأنها قراءات مشكوك فيها، إذا عرف ان معظمها يرجع إلى التشابه الكبير بين الحروف العبرية خاصة بين الكاف والباء، وبين الياء والواو، وبين الدال والراء.. الخ فمثلاً نجد وقتما تسمع وفي الهامش بعد تغيير حرف عندما تسمع. وفي

= وبالاضافة إلى هذه التأويلات الباطنية التي نجد ما يشابهها عند الشيعة خاصة الاسماعيلية تؤمن القبالة أيضاً بتناسخ الأرواح Métépsychose وبالتنجيم والسحر وقراءة الكف Chiromancie.

كان لا بد لسبينوزا من مهاجمة هذه التأويلات الباطنية لأنها تربط المعاني الروحية في الكتاب بمظاهرها المادية في الكلمات والحروف والرسوم والزخارف التي يزين بها النساخ كتاباتهم وذلك في جنون عبادة الحرف، وبالتالي رفض سبينوزا ان يكون للترنيم أو للتغني بالآيات أي قيمة دينية كما يرفض آثار القديسين Reliques التي تحتفظ بها الطوائف الدينية (بقايا من عظام ودم وشعر وأظافر) أو الخبز hostie الذي يضعه الكاثوليك تحت اللسان بعد القداس رمزاً للتناول فكل ذلك مظهر من مظاهر الوثنية.

(٤٦) (صموئيل الأول، ١٣ : ١) وكان شاؤول ابن سنة في ملكه وملك سنتين على اسرائيل.

(*) يسمى كارياتيايم Carithiarim أيضاً بعل يهوذا Bahgal Juda وهذا ما جعل القمحي Kimhi وآخرين يفترضون ان كلمات بعل يهوذا التي ترجمتها شعب يهوذا اسم المدينة. وهم مخطئون لأن كلمة بعل في صيغة الجمع. وإذا قرأنا نص صموئيل هذا من نص الأخبار الأول ربنا ان داوود لم يشرع في الرحيل من بعل بل شرع في الذهاب اليها، فلو أراد مؤلف سفر صموئيل ان يشير إلى المكان الذي حل فيه داوود التابوت لقال بالعبرية وقام داوود ورحل. .الخ من بعل يهوذا وحمل من هناك تابوت الله.

(القمحي هو موسى بن يوسف القمحي Moses ben joseph Kimhi شارح ولغوي والأخ الأكبر لداوود القمحي ومعلمه، عاش مع أخيه ووالده في ناربون Narbonne ومات حوالي سنة ١١٩٠. وأهم أعماله الباقية هي شروحه على الأمثال وعزرا ونحميا وأيوب وقواعد في اللغة العبرية.

(الاصحاح الثاني في سفر القضاة الآية ٢٢)يقول النص: وعندما أتى آباؤهم واخوتهم لدينا بكثرة (أي دائماً). . في حين نجد في الهامش بعد تغيير حرف ليعارضوا بدل بكثرة. وكذلك يرجع عدد كبير من القراءات المشكوك فيها إلى استعمال الحروف التي نسميها حروف الوقف، والتي لا تنطق في أغلب الأحيان، ويخلط المرء بينها إذا تجاورت. فمثلاً في سفر الأحبار نجد (٢٥ : ٣٠)(*) نصاً يقول: فقد ثبت البيت الذي في المدينة التي لا سور لها وفي الهامش ذات السور. . الخ.

ومع أن هذه الملاحظات واضحة بنفسها، فإني أرى أن من الأفضل الرد على حجج بعض الفريسيين الذين يميلون إلى البرهنة على أن هذه التعليقات الهامشية قد أضافها إمّا مؤلفو الكتب المقدسة أنفسهم، أو أنها كتبت بتوجيه منهم، ليعبروا عن أسرار غامضة. وأول هذه الحجج، وهي حجة لا أهتم بها كثيراً، مستقاة من العادة المتبعة في قراءة التوراة. يقولون: لو كانت هذه التعليقات قد وضعت في الهامش بسبب اختلاف القراءات التي لم يستطع الخلف أن يختار بينها فلم جرت العادة على الاحتفاظ دائماً بالمعنى الهامشي؟ ولم ذكر في الهامش هذا المعنى الذي أريد الاحتفاظ به؟ لقد كان الواجب، على العكس من ذلك، كتابة النص نفسه كما يراد له أن يقرأ، بدلاً من أن يذكر في الهامش المعنى والقراءة المحققان أكثر من غيرهما. والحجة الثانية التي تبدو على شيء من الجدية، مستقاة من طبيعة الأشياء نفسها. يقولون: هناك أخطاء في النسخ تقع في المخطوطات صدفة لا عمداً. ولما كانت الأخطاء عفوية وجب أن تختلف فيما بينها، على أننا نجد في الأسفار الخمسة أن الكلمة العبرية التي تعني عذراء قد كتبت دائماً دون حرف الهاء إلا في نص واحد، مما يخالف قواعد اللغة، على حين كتبت في الهامش كتابة صحيحة طبقاً للقاعدة العامة. فهل يمكن أن يكون هنا الخطأ قد صدر عن الناسخ؟ أي قدر هذا الذي أجبر قلم الكاتب على التسرع بنفس الطريقة في كل مرة يقابل فيها هذه الكلمة؟ لقد كان من الممكن بعد ذلك بسهولة اضافة الحرف الناقص دون

(*) إن الذين شغلوا انفسهم بشرح هذا النص صححوه على الوجه الآتي: وهرب ابراهيم وذهب إلى بطليموس بن عميهود ملك جشور ومكث هناك ثلاث سنين وناح داوودعلى ابنه كل الوقت الذي قضاه في جشور. وهذا ما نسميه التفسير. فإذا أذن لنا عرض الكتاب بتغيرات العبارات باضافة شيء أو حذفه فإني أصرح بأنه قد أذن لنا لتحريف الكتاب وباعطائه كل الأشكال التي نريد وكأنه قطعة من الشمع.

حرج وتصحيح هذا الخطأ مراعاة للقواعد. وبما أن هذه القراءات لم تحدث صدفة، وبما أنه لم يتم تصحيح هذه الأخطاء الظاهرة، فلا بد من الاعتراف بأن هذه الكلمات كتبها المؤلفون الأول عمداً كما هي موجودة في المخطوطات، ليدلوا بها على شيء. على أننا نستطيع أن نرد بسهولة على ذلك. تعتمد الحجة على العادة المتبعة بين الفريسيين، ولن أتوقف عندها، فأنا لا أدري إلى أي مدى ذهبت الخرافة، وربما نشأت هذه العادة من أنهم كانوا يعتقدون أن الصياغتين صحيحتان أو مقبولتان، وبالتالي أرادوا أن تكون الأولى مكتوبة والثانية مقروءة حتى لا تضيع هذه ولا تلك. والواقع أنهم كانوا يخشون البت في أمر خطير كهذا، ويخافون من أخذ النص الباطل على أنه الصحيح، ومن هنا فإنهم لم يشاءوا تفضيل أحد النصين على الآخر، وهو ما كان يتعين عليهم القيام به لو أنهم اشترطوا أن تكون الكتابة والقراءة بنفس الطريقة، لا سيما أن النسخ المستعملة في الشعائر كانت خالية من التعليقات الهامشية. أو ربما أتت هذه العادة من أنهم أرادوا أن تقرأ بعض الكلمات المكتوبة، مع كونها صحيحة من حيث النسخ، عن طريق كتابتها، بطريقة مختلفة أي طبقاً للصياغة المكتوبة في الهامش. وهكذا نشأت العادة الشائعة التي تقضي بقراءة التوراة طبقاً للتعليقات الهامشية. أما الدوافع التي جعلت النساخ يكتبون في الهامش بعض الكلمات التي يقصد منها صراحة ان تقرأ فإني أبينها كما يلي: ليست كل التعليقات الهامشية قراءات مشكوكاً فيها، بل ان منها أيضاً ما يصحح أساليب الكلام التي لم تعد تستعمل، أعني الكلمات التي عفا عليها الزمان، وتلك التي لم تعد الأخلاق الحسنة تسمح باستعمالها. فقد اعتاد المؤلفون القدماء ـ الذين لم يكونوا يعرفون الرذيلة مطلقاً ـ تسمية الأشياء بأسمائها الحقيقية، دون اللف والدوران المستعمل في القصور، وبعد ذلك عندما ساد الترف وعمت الرذيلة بدأ الناس ينظرون إلى الأشياء التي عبر عنها القدماء دون بذاءة، على أنها بذيئة. ولم تكن هناك حاجة من أجل ذلك إلى تغيير الكتاب نفسه. ومع ذلك فقد جرت العادة في القراءة العامة، مراعاة لضعف نفوس العامة، على تسمية النكاح والاستمناء بألفاظ أكثر ملاءمة، وهي الألفاظ نفسها الموجودة في الهامش. وأخيراً فمهما كان السبب الذي من أجله جرت العادة على قراءة الكتب وتفسيرها حسب التعليقات الهامشية، فإنه على الأقل ليس كون التفسير الصحيح هو بالضرورة ذلك الذي يسير وفقاً لهذه التعليقات. وبالاضافة إلى ان الأحبار أنفسهم في التلمود يبتعدون في كثير من

الأحيان عن النص الماسوريتي[٤٧]، وكان لديهم نصوص أخرى يرونها أفضل، كما سأبين بعد قليل، فإنه توجد في الهامش بعض التغييرات تبدو أقل اتفاقاً مع الاستعمال اللغوي الجاري من النص نفسه. فمثلاً يقول نص في سفر صموئيل الثاني (١٤ : ٢٢): إذا فعل الملك ما قال عبده، وهو تركيب لغوي سليم تماماً ومتفق مع تركيب الآية (١٥) من نفس الاصحاح، هذا على حين نجد في الهامش: عبدك، وهو ما لا يتفق مع الفعل الذي وضع في صيغة ضمير الغائب. وبالمثل يقول نص في الآية الأخيرة من(الاصحاح ١٦)من نفس السفر: حسب (أي يستشار) كلام الرب وفي الهامش كلمة أحد كفاعل للفعل، وهي اضافة لا مبرر لها، إذ أن العرف الشائع في اللغة جرى على استعمال الأفعال اللاشخصية في ضمير الغائب المفرد المبني للمعلوم، كما يعلم علماء اللغة جيداً. وهكذا توجد تعليقات كثيرة لا يمكن على أي نحو تفضيلها على صيغة النص. أما حجة الفريسيين الثانية فيسهل الرد عليها بعد الذي عرضناه. فقد قلنا: إن النساخ قد نبهوا إلى الكلمات التي لم تعد تستعمل بالاضافة إلى القراءات المشكوك فيها، ولا شك أن كثيراً من الكلمات في اللغة العبرية، كما في اللغات الأخرى، لم تعد مستعملة وأصبحت قديمة. وقد وجدت كلمات كهذه في التوراة نبه إليها كلها النساخ

---

(٤٧) الماسوريون Massortès هم علماء اليهود الذين ثبتوا القراءة الأخيرة لنصوص التوراة، وهم الذين دونوا نطق الكلمات وما نقل لهم عن عريق الشفاة من قراءات. وكانت هناك طرق كثيرة: اثنان في بابل واثنان في فلسطين.

أما علماء مدارس طبرية فقد وضعوا طريقة جديدة في أواخر القرن الثامن والنصف الأول من القرن التاسع وذلك لاظهار كل الأصوات المنطوقة وقد قام كتل Kittel في شتوتجارت سنة ١٩٣٧ بطبع النص العبري على أساس قراءة الماسوريين في هذا العصر وقد لعب اسرة بن عاشر Ben Asher دوراً مهماً في صياغة هذا النص باستعمال الوسائل الآتية:

١ ـ نقط حروف العلة Les point - voyelles بدلا من حروف العلة توضع فوق الحروف الساكنة وقد بدأت هذه المحاولة منذ القرن السابع.

٢ ـ علامات الأصوات Les accents للتفرقة بين الكلمات التي تكتب بنفس الطريقة، ولكن يختلف معناها حسب النطق (مثلاً في اللاتينية Maria تعني المحيطات Maria تعني مريم).

٣ ـ علامات القراءة (التجويد) Signes diacritique, signes de Lecture التي تشير إلى تضعيف بعض الحروف الساكنة أو بعض التغييرات في القراءة (مثل Qéré أي ما يجب ان يقرأ أو Ketib أي ما يجب أن يكتب وقد ذكر حوالي ١٣٥٠ مرة في النص العبري) ولا يختلف النص الماسورتي عن النص الذي ترجمه القديس جيروم Saint Jerôme فقد بدأت محاولات توحيد النصوص بعد هدم المعبد سنة ٧١ وقد أعطتنا مخطوطات البحر الميت معلومات قيمة في هذا الموضوع.

المتأخرون حتى تكون القراءة العامة وفقاً لعادة عصرهم. فإذا كانت كلمة نعر قد دونت في كل مكان، فذلك لأنها كانت من قبل مشتركة بين الجنسين (المذكر والمؤنث) وكان لها نفس معنى الكلمة اللاتينية، وكذلك كانت عاصمة العبرانيين تسمى قديماً أورشليم لا أورشلايم، كذلك فإنه فيما يتعلق بالضمير هو، هي، فقد جرت العادة على ابتدال حرف الياء بحرف الواو (وهو تغيير شائع في العبرية) للدلالة على المؤنث، على حين لم يعتد الناس في العهود الأقدم، تمييز المؤنث من المذكر في هذا الضمير إلا بحروف العلة. وأخيراً فقد كانت الصيغ الشاذة للأفعال تتغير بدورها من عصر إلى عصر، وكان القدماء، توخيا منهم للتأنق المميز لعصرهم، يستعملون الحروف الزائدة: هاء، ألف، ميم، نون، تاء، ياء، واو، واستطيع أن أعطي أمثلة كثيرة كهذه، ولكني لا أود أن أضيع وقت القارىء بموضوعات ثقيلة. فإذا سألني سائل: من أين لي علم ذلك؟ أجبته قائلاً بأني كثيراً ما لحظت ذلك عند أقدم المؤلفين، أي في التوراة، في حين لم يشأ المحدثون اتباع هذه العادة. وهذا هو السبب الوحيد الذي توجد من أجله في اللغات الأخرى، حتى اللغات الميتة، كلمات لم تعد مستعملة.

ولكن قد يصر أحد على أن يقول: ما دمت أسلم بأن معظم التعليقات الهامشية قراءات مشكوك فيها، فلم لا يوجد أكثر من قراءتين للنص الواحد؟ لم لا توجد أحياناً ثلاث قراءات أو أكثر؟ كذلك قد يعترض علي بأن النص في بعض الأحيان يخالف بوضوح قواعد اللغة في حين تكون القراءة الموجودة في الهامش صحيحة، بحيث لا يمكن أبداً الاعتقاد بأن الناسخين قد توقفوا وترددوا بين القراءتين ـ وهذا اعتراض يسهل الرد عليه. فرداً على الحجة الأولى أقول: إن بعض القراءات قد حذفت واستبقى البعض الآخر، دون أن تخبرنا مخطوطاتنا بكل ذلك. ففي التلمود نجد صيغاً أهملها الماسوريون، وقد بلغ الفرق بين النصين في فقرات كثيرة جداً من الوضوح جعل المصحح لتوراة بومبرج[٤٨]، الذي كان مغرقاً في الخرافات، يضطر إلى أن يعترف في مقدمته بأنه لا يعرف كيف يوفق بينها، فيقول: ان الاجابة الوحيدة التي يمكن اعطاؤها هنا هي التي أجبنا بها من قبل وهي أن من عادة التلمود مناقضة الماسوريين. وإذن فلا أساس للتسليم بعدم وجود أكثر من صياغتين للفقرة الواحدة. ومع

---

(٤٨) توراة بومبرج Bomberg هي التوراة التي طبعها دانيال بومبرج Daniel Bomberg الذي توفي في البندقية سنة ١٥٤٩ وكان من أشهر الناشرين للكتب اليهودية وتعرف التوراة التي نشرها باسم Biblia Rabbinica.

ذلك فإني أسلم مقتنعاً ـ وهذا هو رأيي الخاص ـ بأنه لم يوجد أبداً أكثر من صياغتين للنص الواحد، وذلك لسببين:

١ ـ لا يسمح مصدر تغييرات النص، كما أوضحنا من قبل، بوجود أكثر من صياغتين، لأنهما ينشآن في الغالب من تشابه بعض الحروف. وإذن فقد كان الشك ينصب دائماً على مسألة معرفة أي الحرفين المستعملين دائماً يجب أن يكتب: هل هو الباء أم الكاف، الياء أم الواو، الدال أم الراء.. الخ وكثيراً ما كان يحدث أن يعطى كل من الحرفين معنى مقبولاً. وفضلاً عن ذلك فإن طول المقطع، أي كونه ممتداً أو قصيراً، يعتمد على هذه الحروف التي سميناها حروف الوقف. وأخيراً فليست كل التعليقات قراءات مشكوكاً فيها، بل ان الدافع على كثير منها، كما قلنا هو اللياقة وشرح لفظ قديم لم يعد مستعملاً.

٢ ـ والسبب الثاني لاعتقادي هذا هو أن النساخ لم يكن لديهم إلا عدد قليل من الأصول، وربما لم يكن لديهم أكثر من أصلين أو ثلاثة. ولا تذكر رسالة الكتبة (الفصل السادس)[٤٩] إلا شرحين، ويتوهم انهما يرجعان إلى عصر عزرا، لأن الاعتقاد قد ساد بأن عزرا هو كاتب هذه التعليقات. ومهما يكن من شيء فلو كانت هناك ثلاثة أصول لأمكننا أن نتصور بسهولة اتفاق اثنين منهما دائماً على نفس الفقرة، ويكون غريباً حقاً أن توجد لنفس الفقرة ثلاث صياغات مختلفة في ثلاثة أصول. فأي قدر اذن ذلك الذي سبب هذا النقص في الأصول بعد عزرا؟ ان المرء لن يعود يدهش لذلك لو قرأ فقط الاصحاح الأول من سفر المكابيين الأول أو الفصل الخامس من الكتاب الثاني عشر من تاريخ اليهود القديم ليوسف. بل انه ليبدو معجزاً حقاً أن يكون قد أمكن الاحتفاظ بهذا العدد القليل من النسخ بعد كل هذا الاضطهاد الطويل، وهو ما لا يمكن أن يشك فيه ـ على ما أعتقد ـ كل من قرأ هذا التاريخ بقدر ولو ضئيل من الانتباه. هذه هي أذن الأسباب التي تجعلنا لا نجد أكثر من قراءتين في أي مكان. وبالتالي فلا يمكننا من هذا العدد القليل ـ أي القراءتين ـ أن نستنتج أن الفقرات التي تشرحها هذه التعليقات في التوراة قد كتبت خطأ عن قصد لتدل على سر ما. أما

(٤٩) رسالة الكتبة Traité des Scribes يبدو انها احدى الرسائل التي تتحدث عن الكتبة عند اليهود، وهم الذين عكفوا على دراسة التوراة أو عن أعمالهم. وفي FM رسالة النساخ Traité des copistes.

الحجة الثانية القائلة بأن النص يخطىء في بعض الأحيان إلى حد نستطيع معه التردد في الاعتقاد بأنه مخالف للاستعمال الجاري في كل العصور، وبالتالي فقد كانت المسألة، بسهولة، هي مسألة تصحيح للنص، لا وضع تعليق في الهامش. هذه الحجة لا أهتم بها كثيراً، فأنا لا أصر على معرفة أي نوع من الاحترام الديني أجبر النساخ على عدم تصحيح النص. وربما قاموا بدافع من النزاهة، حتى ينقلوا التوراة للخلف كما هي بهذا العدد القليل من الأصول، وأرادوا أن يصوروا التعارض بين الأصول على أنه تنوع في الصيغة، وليس قراءات مشكوكاً فيها، والواقع أنني لم أسمها قراءات مشكوكاً فيها إلا لأني في أغلب الأحيان لا أعلم حقيقة أيها أفضل. وبالاضافة إلى هذه القراءات المشكوك فيها نبه النساخ (بتركهم مسافة خالية في وسط الفقرة) إلى فقرات كثيرة منقوصة يحصيها الماسوريون بثمان وعشرين فقرة منقوصة. ولا أدري ان كان هذا العدد في رأيهم يدل بدوره على سر؛ على ان الفريسيين، على الأقل، يراعون، بتقديس ديني، مقدار هذه المسافة الخالية، ويوجد مثال في «التكوين» (إذ أنني أود أن أعطي مثالاً واحداً (٤ : ٨) يقول فيه النص: وقال قايين لهابيل أخيه.. فلما كان في الصحراء قايين.. الخ، وهنا لا نستطيع أن نعلم ماذا قال قايين لأخيه. فها هنا جزء مفقود، وقد ذكر النساخ ثمانية وعشرين جزءاً قد فقدوا من هذا النوع (بالاضافة إلى ما ذكرناه من قبل). ومع ذلك لا تبدو كثير من هذه الفقرات المذكورة منقوصة لو لم تكن هذه المسافة الخالية قد تركت. ولكن حسبنا ما قلناه في هذا الموضوع.

الفصل العاشر

فحص باقي أسفار العهد القديم بالطريقة نفسها.

أنتقل الآن إلى أسفار العهد القديم الأخرى، ففيما يتعلق بسفري الأخبار لن أقول شيئاً يقينياً ذا قيمة سوى أنهما قد كتبا بعد عزرا بمدة طويلة، وربما بعد ان أعاد يهوداس المكابي(*)

(*) يقوم هذا الظن ـ لو استطعنا تسمية الظن يقينا ـ على بقية نسب الملك يكنيا Jéchonias المذكور في سفري أخبار الأيام (الأول: ٣) والتي تستمر حتى أبناء اليوعيني Elioheinai الذين ينتسبون له حتى الجيل الثالث عشر. ويجب ان نذكر أيضاً يكنيا هذا عندما وقع في الأسر لم يكن له ولد ولكن يبدو أنه أنجب ولداً في أثناء الأسر بقدر ما نستطيع تخمين ذلك من الاسماء التي سماهم بها إذ يبدو من اسماء أحفاده أنه أنجبهم بعد اطلاق سراحه. فقد ولد فدايا phadaia (ونعني حرر الله) الذي يعتبر في هذا الاصحاح والد زربابل Zorobabel في السنة السابعة والثلاثين أو الثامنة والثلاثين بعد وقوع يكنيا في الاسر أي ثلاثاً وثلاثين سنة قبل ان يعفو قورش عن اليهود. وبالتالي يبدو أن زربابل الذي نصبه قورش حاكماً على اليهود كان في ذلك الوقت ابن الثالثة أو الرابعة عشرة على الأكثر. وقد فضلت الا أتحدث عن هذا الموضوع لأسباب يمنعني عن ذكرها الخطورة التي تمثلها في هذا العصر. أما المستنيرون فتكفيهم اشارة عابرة وليتفضلوا بشيء من العناية بمتابعة خلق يكنيا المذكور في الاصحاح الثالث من سفر أخبار الأيام الأول ابتداء من الآية ١٧ حتى نهاية الاصحاح ومقارنة النص العبري مع النسخة المسماة بالسبعينية Septante وسيرون بسهولة أن نص هذه الأسفار قد حرر بعد ان أعاد يهوذا المكابي بناء المدينة للمرة الثانية وهو الوقت الذي فقد فيه أحفاد يكنيا الامارة لا قبل ذلك.

يرى سبينوزا ان الاحبار قد حذفوا عمداً أسماء خلف يكنيا التالين لخلف اليوعيني ويعزو اليهم تأليف سفري أخبار الأيام الأول والثاني.

يهوذا المكابي Judas Maccabée هو الابن الثالث لماتياس Mattathias وبعد موت أبيه وبتوجيه منه قاد حملة من الثوار ضد انطيوكس Antiochos Epiphane لتحرير اليهود وانتصر على قواد الملك في معارك كثيرة (المكابيين الأول، ٣: ١ ـ ٤، ٣٥) ودخل أورشليم وطهر المعبد ثم استمر في حملته في شرق الأردن لتحرير اليهود هناك ولكن ليسياس Lysias عاد إلى فلسطين وهزمه واستولى على أورشليم (المكابيين الأول، ٦) وعين الكيموس Alcime الكاهن الأعظم بموافقة الحسيديين Hassidim فأعلن يهوذا المقاومة ضد الكاهن الجديد ثم أرسل ديمتريوس الأول

بناء المعبد؛ إذ يخبرنا الراوي في(الاصحاح ٩)من السفر الأول عن الأسر التي كانت تسكن أورشليم في الأصل (أي في زمان عزرا) وبعد ذلك يذكر في(الآية ١٧)أسماء حراس الباب[١]، الذين ذكر منهم اثنان في نحميا أيضاً (١١ : ١٩)[٢] وهذا يدل على أن هذه الأسفار قد كتبت بعد اعادة بناء المعبد بمدة طويلة. وأنا لا أعلم شيئاً يقينياً عن مؤلفيها الحقيقيين وعن السلطة التي يجب الاعتراف بها لها، وعن فائدتها، والعقيدة التي تعرضها، بل لأني أعجب كيف أدخلت هذه الأسفار في عداد الكتب المقدسة على حين أخرج سفر الحكمة[٣] من الكتب المقننة، وكذلك سفر طوبي وبعض الأسفار الأخرى التي يقال أنها منتحلة، ولا أقصد هنا أن

= Démétrios الأول بكيدس Boccidès لتنصيب الكاهن ولكن قتله اليهود وذهب الكيموس إلى انطاكية فأرسل ديمتريوس قائده نكانور Necanor ولكن يهوذا هزمه (المكابيين الأول، ٧ : ٣٢) وعقد حلفاً مع الرومان (المكابيين الأول ٨) ولكن في الوقت الذي أرسل فيه مجلس الشيوخ Sénat الروماني إلى ديمتريوس هزم كيدس يهوذا ثم لقي يهوذا حتفه.

الملك يكنيا Jéchonias أو يواكين Joakim هو الملك التاسع عشر ليهوذا (سنة ٥٩٧) ابن يواكيم Joakim وخليفته وقد واجه نتائج ثورة أبيه على نبوخذ نصر الذي استولى على أورشليم سنة ٥٩٧ ونظم الهجرة الأولى وسيق يوياكيم إلى بابل (الملوك الثاني، ٢٤ : ١٠ - ١١) ثم عفا عنه أويل مروداخ Evil - Merodach سنة ٥٦٢ ولكنه عاش في بابل معززاً مكرماً (الملوك الثاني ٢٥ : ٢٧ - ٣٠، ارميا، ٥٢ : ٣١ - ٣٤). وهو مذكور في سفر أخبار الأيام الأول (٣ : ١٦) وابنا يوياقيم يكنيا وصدقيا زربابل Zorobabel هو حفيد الملك يكنيا (عزرا، ٣ : ٢، متى، ١ : ١٢) حاكم أورشليم ويهوذا في أثناء حكم الفرس ومعاصراً لنبوات حاجي Aggée وزكريا Zacharie (زكريا: ٤ - ٦ - ١٠) ويجسد في شخصه أمل الخلاص للمضطهدين والمشردين.

انظر في فورش الهامش ٥٣ من الفصل الثالث.

تبدأ الآية ١٧ من الاصحاح الثالث من سفر أخبار الأيام الأول بذكر خلف يكنيا ١٧ - وابنا يكنيا أسير وسألتيل ١٨ - وملكيرام وفدايا وشناصار ويقميا وهو شاماع وندبيا.

والسبعينية هي أحد النصوص اليونانية للتوراة وأهمها وسميت بهذا الاسم طبقاً للأسطورة الموجودة في رسالة أرستي المنحولة Pseudo - Aristée ومؤداها أن بطليموس طلب من اليهود الترجمة اليونانية لشريعة موسى فترجم اثنان وسبعون يهودياً التوراة في اثنين وسبعين يوماً (ويضيف فيلون أن المترجين قد قاموا بهذه الترجمات الاثنتين وسبعين، كل مترجم قام بواحدة دون ان يتصل أحدهما بالآخرين ومع ذلك خرجت الترجمات متشابهة!).

(١) (أخبار الأيام الأول، ٩ : ١، ١٧) ١ - وانتسب كل اسرائيل وهم مكتوبون في سفر ملوك اسرائيل.. الخ ١٧ - والبوابون شلوم وعقوب وطلمون وأحيمان وأخوتهم وكان شلوم الرأس.

(٢) (نحميا، ١١ : ١٩) ومن البوابين عقوب وطلمون وأخوتهما حفظة الأعتاب مائة واثنان وسبعون.

(٣) رفض اليهود سفر الحكمة لأن النص الأصلي مكتوب باليونانية لا بالعبرية ولكن سبينوزا يرى ان قيمة السفر في فكره لا في ألفاظه.

أقلل من سلطتها، فما دام الجميع يسلمون بها فإني أتركها كما هي بوصفها الحالي.

وقد جمعت المزامير بدورها وقسمت إلى خمسة أسفار بعد اعادة بناء المعبد، ويشهد فيلون اليهودي[4] بأن المزمور ٨٨ قد كتب وما زال الملك يواكين في السجن في بابل، وكتب المزمور ٨٩ بعد اطلاق سراحه، وما كان فيلون ليقول ذلك أبداً ـ فيما أعتقد ـ لو لم تكن هذه الفكرة متواترة في عصره أو ما لم يكن قد تلقاها من الثقات. وأعتقد أن أمثال سليمان قد جمعت في نفس العصر أو على الأقل في زمان الملك يوشيا[5]، وذلك لأنه جاء في الاصحاح ٢٤، الآية الأخيرة، ما يلي: هذه هي أمثال سليمان التي نقلها رجال حزقيا ملك يهوذا (الأمثال، ٢٥ : ١)، ولا يفوتني هنا أن أشير إلى تبجح الأحبار الذين أرادوا اخراج السفر، ومعه سفر الجامعة، من مجموع الكتب المقننة والاحتفاظ سراً بأسفار أخرى ليست لدينا. ولقد كانوا خليقين بأن يفعلوا ذلك لو لم يجدوا بعض الفقرات التي يوصى فيها بشريعة موسى. والحق أنه لمن المؤسف أن الأشياء المقدسة والأفضل من بينها، كانت متوقفة على اختيار أناس كهؤلاء، صحيح أنني أحمد لهم تفضلهم بنقل هذه الأسفار الينا، ولكن لا أجد مع ذلك مفراً من التساؤل عما إذا كانوا نقلوها بكل الأمانة والنزاهة اللازمين، وان كنت لا أود مع ذلك أن أفحص هذه المسألة فحصاً دقيقاً..

أنتقل اذن إلى أسفار الأنبياء، وعندما أفحصها أجد أن النبوات التي جمعت فيها قد أخذت من كتب أخرى ورتبت ترتيباً معيناً لم يكن دائماً هو الترتيب الذي سار عليه الأنبياء في

---

(٤) فيلون السكندري Philon d'Alexandrie هو الفيلسوف اليهودي المعروف ولد في الاسكندرية حوالي سنة ٢٠ قبل الميلاد من عائلة كهنوتية، وأشهر حادثة نعلمها في حياته هي اشتراكه في الوفد الذي أرسله اليهود إلى الامبراطور كاليجولا Caligula حوالي سنة ٤٠ ميلادية عندما أراد كاليجولا وضع تمثال له في معبد أورشليم.

وأهم أعمال فيلون هي شروحه الرمزية على سفر التكوين وعلى التشريع الموسوي، وكان يهدف إلى بيان اتفاق تعاليم الكتاب مع الفلسفة اليونانية (كما حاول اخوان الصفا بعد ذلك بأربعة قرون) ويرى فيلون ان الفلسفة اليونانية مستمدة من الوحي الموسوي.

ويظهر اثر فيلون في الأناجيل وفي رسائل بولس، فيظهر في نظرية الكلمة في الانجيل الرابع وفي معارضة بولس بين الجسد والروح أو بين آدم الروحي (المسيح) وآدم الجسدي (كورنته ١، ١٥ : ٤٥ ـ ٤٩) ويبدو هذا الأثر خاصة في رسالة بولس إلى العبرانين انظر:

E. Bréhier: Les idées philosophiques et religieuses de philon d'Alexandrie Vrin, 1950, Paris.

(٥) انظر الهامش ٢٧ من الفصل الثاني.

أقوالهم أو في كتاباتهم. كذلك فإن هذه الأسفار لا تتضمن جميع النبوات، بل بعض النبوات التي أمكن العثور عليها هنا وهناك. وإذن فليست هذه الأسفار الا مجرد شذرات من الأنبياء، فقد بدأ أشعيا نبوته في حكم عزيا، كما يشهد الناسخ في الآية الأولى[٦]، ولكنه لم يقتصر، في ذلك العهد، على التنبؤ، بل كتب أيضاً جميع أفعال هذا الملك (أنظر، الأخبار الثاني، ٢٦ : ٢٢)[٧]، ولكننا لا نملك كتابه هذا. بل ان ما لدينا منه قد نقل عن أخبار ملوك يهوذا واسرائيل، كما بينا من قبل، كما ينبغي أن نضيف أن نبوة هذا النبي - على ما يقول الأحبار - استمرت في حكم منسي[٨] الذي قتله في النهاية. ومع أن هذه القصة تبدو خرافية، إلا أنها تدل على أنهم لم يعتقدوا أنهم حصلوا على نبوات أشعيا كاملة. وبالمثل فإن نبوات ارميا التي صيغت على شكل رواية هي مجموعة من الفقرات المأخوذة من كتب الأخبار المختلفة، هذا بالاضافة إلى أنها تكون خليطاً دون ترتيب ودون مراعاة للتواريخ، كما توجد بها روايات للقصة الواحدة. وهكذا نجد(الاصحاح ٢١)يشير إلى سبب القبض على ارميا[٩] أول مرة، بعد أن تنبأ لصدقيا[١٠] - الذي أتى لاستشارته - بخراب المدينة، ثم تقطع الرواية، وفي

---

(٦) (أشعيا، ١ : ١) رؤيا أشعيا بن آموص التي رآها على يهوذا وأورشليم في أيام عزيا ويوثام وآحاز وحزقيا ملوك يهوذا.
وعزيا هو عاشر ملوك اسرائيل (٧٨١ - ٧٤٠) وهو نفس عزريا Azanias عاشر ملوك يهوذا وهو ابن أمصيا Amasias وخليفته وكانت دولته تنعم بالرخاء والسلم مع السامرة. وأعاد بناء ميناء العقبة وأرسل عدة حملات ناجحة ضد الفلسطينيين وقوى سور أورشليم وعني بالزراعة والجيش (الملوك الثاني، ١٤ : ٢٢، أخبار الأيام الثاني، ٢٦ : ٦ - ١٥).

(٧) (الأخبار الثاني، ٢٦ : ٢٢) وبقية أخبار عزيا الأولى والأخيرة كتبها أشعيا بن آموص النبي.

(٨) منسي Manssé هو الملك الرابع عشر يهوذا (٦٨٧ - ٦٤٢) وابن حزقيا ونصب ملكاً وهو ابن الثانية عشرة وكانت سياسته مخالفة لسياسة أبيه فنشر عبادة بعل وجيش السماء وكثير من الآلهة الوثنية ثم بنى لها المعابد داخل المعبد وضحى بابنه ملوخ Moloch وكان يؤمن بالكهانة وقراءة الكف (الملوك الثاني، ٢١ : ١- ٩) واضطهد أنصار يهوه ويحتمل انه قتل اشعيا في شيخوخته (الملوك الثاني، ٢١ : ١٦) وظل أثره في الدولة مدة أربعين عاماً (ارميا، ٧ : ٩، ٨ : ٢).

(٩) صدقيا Sédécias هو آخر ملوك يهوذا (٥٩٧ - ٥٨٦) خلف ابن عمه يواكين بأمر نبوخذ نصر بعد حصار أورشليم الأول. ولكنه كان ضعيفاً متردداً صغير السن (٢١ عاماً). سجن ارميا لأنه استشارته لم ترضه (ارميا، ٣٧ : ١٥) وعندما تكون حلف الدول الفلسطينية ومصر ضده جاء نبوخذ نصر وحاصر أورشليم ثمانية عشر شهراً. وعندما استشار صدقيا ارميا أخبره ارميا انه سيقع في أيدي ملك بابل (ارميا، ٣٧ : ١٧، ٣٨ : ١٤) ولما دخل البابليون أورشليم هرب صدقيا وأسرته إلى أريحا، لكنه وقع في الأسر ثم ذبح هو وأسرته.

(١٠) (ارميا، ٢١ : ٤ - ٦) ٤ - هكذا قال الرب اله اسرائيل هأنذا أرد آلات الحرب التي بأيديكم التي تحاربون بها ملك

(الاصحاح ٢٢)نجد الخطاب الذي ألقاه ارميا أمام يواكين الذي حكم قبل صدقيا، ونجده يتنبأ بأسر الملك(١١)، وبعد ذلك يتحدث(الاصحاح ٢٥)عن الوحي الذي حدث قبل ذلك، أعني في السنة الرابعة من حكم يواكين(١٢). وتحتوي الاصحاحات التالية على الوحي الذي حدث للنبي في السنة الأولى لحكم الملك، وتستمر في تكديس النبوات دون أية مراعاة لترتيبها الزمني، حتى تستأنف أخيراً في(الاصحاح ٣٨) الرواية التي بدأت في(الاصحاح ٢١)(وكأن الاصحاحات الخمسة عشر الواقعة بين الاصحاحين مجرد استطراد)(١٣). فالواقع أن السياق الذي يبدأ به(الاصحاح ٣٨ يرتبط بالآيات ٨، ٩، ١٠)من(الاصحاح ٢١)(١٤)، ثم تحشر في هذا الموضع رواية عن القبض على ارميا، في المرة الأخيرة، مختلفة تماماً عن رواية الاصحاح

= بابل والكلدانيون المضيقين عليكم من خارج السور وأجمعهم في وسط هذه المدينة ٥ ـ وأحاربكم أنا بيد مبسوطة وفراع قوية وبغضب وحنق وسخط عظيم ٦ ـ وأضرب سكان هذه المدينة الناس والبهائم فيموتون بوباء فريع.

(١١) (أرميا، ٢٢ : ٣، ٥، ٧) ٣ ـ هكذا قال الرب: أجروا الحكم والعدل وأنقذوا المسلوب من يد الظالم.. ٥ ـ وان لم تسمعوا بهذا الكلام فبنفسي أقسمت يقول الرب ان هذا البيت يكون خراباً ٧ ـ وأقدس عليك مهلكين كلا منهم وآلاته فيقطعون نخبة ارزك ويلقونها في النار.

(١٢) (ارميا، ٢٥ : ١) الكلمة التي كانت إلى ارميا على جميع شعب يهوذا في السنة الرابعة ليوياقيم بن يوشيا ملك يهوذا.

(١٣) يشير سبينوزا إلى الآيات التي تبدأ الاصحاحات في سفر ارميا والتي تدل على الربط التعسفي بينها مثل:

(٣٦، ١، ٣٧ : ١) في بدأ ملك يوياقيم بن يوشيا ملك يهوذا كان هذا الكلام من لدن الرب قائلاً:

(٢٩ : ١) هذا كلام الكتاب الذي أرسل به ارميا النبي من اورشليم إلى بقية شيوخ الجلاء.. الخ.

(٣٠ : ١) الكلمة التي كانت إلى ارميا من لدن الرب قائلاً.

(٣٢ : ١) الكلمة التي كانت إلى ارميا من لدن الرب في السنة العاشرة لصدقيا ملك يهوذا.. الخ.

(٣٣ : ١) وكانت كلمة الرب إلى ارميا ثانية وهو محبوس بعد في دار السجن قائلاً:

(٣٤ : ١) الكلمة التي كانت إلى ارميا من لدن الرب حين كان نبوخذ نصر ملك بابل.. الخ.

(٣٥ : ١) الكلمة التي كانت إلى ارميا من لدن الرب في أيام يوياقيم بن يوشيا ملك يهوذا قائلاً.

(٣٦ : ١) وفي السنة الرابعة ليوياقيم بن يوشيا ملك يهوذا كان هذا الكلام إلى أرميا من لدن الرب قائلاً:

(١٤) يبدأ الاصحاح ٣٨ كالآتي: ١ ـ.. الكلام الذي كان ارميا يكلم به كل الشعب قائلاً ٢ ـ هكذا قال الرب: ان الذي يقيم في هذه المدينة يموت بالسيف والجوع والوباء والذي يخرج إلى الكلدانيين يحيا وتكون له نفسه مغنماً فيحيا ٣ ـ هكذا قال الرب: إن هذه المدينة ستجعل في أيدي جيش ملك بابا فيأخذها.

وهي نفس الآيات التي في الاصحاح ٢١ (٨ ـ ١٠) ٨ ـ وقل لهذا الشعب هكذا قال الرب، هأنذا أجعل أمامكم طريق الحياة وطريق الموت ٩ ـ الذي يقيم في هذه المدينة يموت بالسيف والجوع والوباء والذي يخرج ويلجأ إلى الكلدانيين المضيقين عليكم يحيا وتكون له نفسه مغنماً ١٠ ـ فإني قد جعلت وجهي على هذه المدينة للشر لا للخير. يقول الرب: فتجعل في يد ملك بابل فيحرقها بالنار.

٣٧، وكذلك يروي سبب حجزه الطويل في غياهب السجن بطريقة مختلفة كل الاختلاف[١٥]، يتضح لنا إذن أن كل هذا الجزء من سفر ارميا مجموعة من النصوص مأخوذة من مؤرخين مختلفين، وأنه لا يوجد سبب آخر يفسر هذا الخلط. أما النبوات الأخرى المتضمنة في باقي الاصحاحات التي يتحدث فيها ارميا بضمير المتكلم، فيبدو أنها منقولة من كتاب لباروخ أملاه ارميا نفسه؛ إذ لا يحتوي هذا الكتاب (كما هو واضح في الاصحاح ٣٦: ٢)[١٦] إلا على الوحي الذي حدث لهذا النبي منذ زمان يوشيا حتى السنة الرابعة من حكم يواكين، وفي هذا الوقت ذاته يبدأ سفر ارميا بدوره. كما يبدو أن النصوص الموجودة ابتداء من (لاصحاح ٤٥ الآية ٢) حتى (الاصحاح ٥١ الآية ٥٩) مأخوذة من سفر باروخ[١٧]. أما سفر حزقيال فتشير الآيات الأولى بوضوح عام إلى أنه شذرة. فمن منا لا يدرك أن السياق الذي يبدأ به الكتاب يشير إلى أشياء ذكرت من قبل ويربطها بما سيتلو؟[١٨] ولا يقتصر الأمر على

(١٥) يقص الاصحاح ٣٧ (١١ - ١٥) القبض على ارميا بالصورة الآتية:

١١ - خرج ارميا من أورشليم لينطلق إلى أرض بنيامين ليأخذ من هناك سهمه أمام الشعب. ١٢ - فلما صار إلى باب بنيامين كان هناك رئيس الحراسة واسمه يرئيا بن شلميا بن حننيا فقبض على ارميا النبي قائلاً انت هارب إلى الكلدانيين ١٣ - فقال ارميا كذب اني لست هارباً إلى الكلدانيين. فلم يسمع له وقبض يرئيا على ارميا وأتى به إلى الرؤساء ١٤ - سخط الرؤساء على ارميا وضربوه وألقوه في بيت القيود في بيت يوناثان الكاتب لأنهم جعلوا ذلك بيت حبس ١٥ - فدخل ارميا إلى بيت الجب إلى المقبيات وأقام هناك أياماً كثيرة.

أما الاصحاح ٣٨ (٦) وما بعده فإنه يروي قصة القبض على ارميا على النحو الآتي:

٦ - فأخذوا ارميا وألقوه في جب ملكيا بن هملك الذي دار السجن ودلوا ارميا بحبال ولم يكن في الجب ماء لكن حمأة فغاص ارميا في الحمأة.. الخ.

(١٦) (ارميا، ٣٦: ٢) خذ لك درج كتاب وأكتب فيه كل الكلام الذي كلمتك به على اسرائيل وعلى يهوذا وعلى جميع الأمم من يوم كلمتك من أيام يوشيا إلى هذا اليوم.

(١٧) تشير الآية الأولى (ارميا، ٤٥: ٢) صراحة إلى ذلك: وهكذا قال الرب اله اسرائيل لك يا باروخ. ثم ينتهي الكلام عند الآية الثانية (ارميا، ٥١ - ٥٩) الكلام الذي أمر به ارميا النبي سرايا بن نيريا بن محسيا لما انطلق مع صدقيا ملك يهوذا بابل في السنة الرابعة لملكه.. الخ.

(١٨) يتضح ما يقوله سبينوزا من الآيات الأربعة الأولى التي يبدأ بها سفر حزقيال، وكل آية تعتبر بداية لنص جديد: (حزقيال، ١: ١ - ٤) ١ - في السنة الثلاثين في الشهر الرابع في الخامس من الشهر وأنا بين الجلاء على نهر كبار انفتحت السموات فرأيت رؤى الله ٢ - في الخامس من الشهر وهي السنة الخامسة من جلاء الملك يواكين ٣ - كانت كلمة الرب إلى حزقيال ابن بوزي الكاهن في أرض الكلدانيين على نهر كبار وكانت عليه هناك يد الرب. ٤ - فرأيت فإذا بريح عاصف مقبلة من الشمال وغمام عظيم ونار متواصلة.. الخ.

السياق وحده. بل يوحي النص كله بأن هناك جزءاً ناقصاً. فالإشارة إلى عمر النبي الذي بلغ ثلاثين عاماً عندما بدأ السفر، تدل على أن الأمر لا يتعلق ببداية في النبوة، بل باستمرار لها[١٩]. وبالفعل يلاحظ الكاتب ذلك في هذا الاستطراد الوارد في الآية ٣ (١ :٣) كانت كلمة الرب إلى حزقيال بن بوزي الكاهن في أرض الكلدانيين... الخ، وكأنه يريد أن يقول: أن أقوال حزقيال المنقولة حتى ذلك الحين كانت تتعلق بوحي آخر، حدث له قبل أن يبلغ الثلاثين، وفضلاً عن ذلك يروي يوسف في الكتاب العاشر من تاريخ اليهود القديم في الفصل السابع أنه طبقاً لنبوة حزقيال ما كان لصدقيا أن يرى بابل، على أننا نقرأ مثل ذلك في السفر الذي بين أيدينا، بل على العكس نجد في(الاصحاح ١٧)أن صدقيا اقتيد أسيراً إلى بابل[*]. أما سفر هوشع فإننا لا نستطيع أن نقول عن ثقة أنه كان أطول مما هو عليه الآن في السفر الذي يحمل اسمه، ولكني أعجب حقاً من أننا لا نعرف شيئاً أكثر من هذا عن رجل استمرت نبوته أكثر من أربع وثمانين سنة، كما يشهد الكتاب نفسه. ولكنا على الأقل نعلم، بوجه عام، أن من قاموا بتدوين أسفار الأنبياء لم يجمعوا نبوات جميع الأنبياء، كما لم يجمعوا كل نبوات من نعرف من الأنبياء، فنحن مثلاً لا نعلم شيئاً عن الأنبياء الذين استمرت نبواتهم تحت حكم منسي، والذين وردت اشارات عامة اليهم في سفر أخبار الأيام الثاني (٣٣: ١٠، ١٨، ١٩)[٢٠]، كما أننا لا نعلم شيئاً عن نبوات الأنبياء الاثني عشر المذكورين في الكتاب[٢١]، فلا يذكر عن يونس إلا نبواته عن النيناويين، مع أنه كان أيضاً نبياً

(١٩) (حزقيال، ١: ١) في السنة الثلاثين في الشهر الرابع في الخامس من الشهر وأنا بين الجلاء على نهر كبار انفتحت السماوات فرأيت رؤى الله.

(*) وهكذا ما كان باستطاعة أحد أن يشك في تناقض نبوة حزقيال مع نبوة ارميا مع ان الجميع قد افترض هذا التناقض طبقاً لرواية يوسف حتى أثبتت الحوادث ان كلا النبيين قد تنبأ بالحقيقة.

«(حزقيال، ١٧: ٢) قل لبيت التمرد الم تعلموا ما ذلك، قل: ها! ان ملك بابل قد أتى أورشليم وأخذ ملكها ورؤساءها وأتى بهم اليه إلى بابل».

(٢٠) (أخبار الأيام الثاني، ٣٣: ١٠، ١٨ - ١٩) ١٠ - فكلم الرب منسي وشعبه فلم يسمعوا ١٨ - وبقية أخبار منسي وصلاته إلى آلهة وكلام الرائين الذين كلموه باسم الرب اله اسرائيل هي في سفر ملوك اسرائيل. ١٩ - وصلاته ولاستجابة له وجميع خطاياه ومعاصيه والمواضع التي بنى فيها مشارف ونصب غابات ومنحوتات قبل ان تخشع مكتوبة في كلام حوازي.

(٢١) النبوات الأثنى عشر هي اسفار الانبياء الصغار بالنسبة إلى حجم اسفارهم (بالنسبة إلى الأربعة الكبار اشعيا، ارميا، حزقيال، دانيال) وقد جمعت على هذا النحو ومذكورة في سفر ابن سيراخ (٤٩ - ١٠) وهي (حسب ترتيبها

للاسرائيليين، كما نرى في «الملوك» (السفر الثاني، ١٤ : ٢٥)[٢٢].

أما عن سفر أيوب، وعن أيوب نفسه، فقد دارت مناقشات طويلة بين الشراح في هذا الصدد. فالبعض يظن أن موسى هو مؤلف هذا السفر، ويعتبرون القصة كلها مثلاً للموعظة فقط، وهذا ما يقوله بعض الأحبار في التلمود، كما يذهب ابن ميمون في كتابه «موريح نبوخيم» إلى مثل هذا الرأي. والبعض الآخر يعتقد أنه قصة حقيقية، ومن هؤلاء الآخرين من يظن أن أيوب عاش في زمان يعقوب وتزوج ابنته دينه، وفي مقابل ذلك فإن ابن عزرا، الذي تحدثت عنه من قبل، يؤكد في شرح له على هذا السفر أنه ترجم إلى العبرية من لغة أخرى. وكم كنت أتمنى لو أنه برهن على ذلك بأدلة أوضح، إذ كان يمكننا أن نستنتج من ذلك أن غير اليهود كانت لهم بدورهم كتب مقدسة. لذلك أترك هذا الموضوع معلقاً ومع ذلك فإني أعتقد أن أيوب كان من غير اليهود، وكان يتميز بقدر عظيم من الصبر، بدأ حياته مزدهراً ثم عرف أشق المحن ثم أصبح سعيداً غاية السعادة في النهاية، ويذكره حزقيال في(الاصحاح ١٤ الآية ١٤)مع آخرين[٢٣]، ولني لأعتقد أيضاً أن هذه التقلبات التي مر بها أيوب، وهذا الصبر الذي امتحن به قد أتاحت أكثر من فرصة للحديث عن عناية الله، أو على أقل تقدير أتاحت لمؤلف هذا الكتاب فرصة لتأليف حوار لا يبدو موضوعه وأسلوبه صادرين عن شقي أنهكه المرض وغطاه التراب.. بل عن رجل متفرغ لا عمل له إلا التأمل في مكان مخصص لربات الشعر[٢٤]. وربما كنت أميل إلى الاعتقاد مع ابن عزرا بأن هذا الكتاب مترجم عن لغة أخرى، لأنه يذكرنا بشعر غير اليهود، إذ يقال فيه أن أبا الآلهة دعا مجلسه للاجتماع مرتين،

= التاريخي الأكثر احتمالاً) - عاموس ٢ - هوشع ٣ - ميخا ٤ - صفنيا ٥ - نحوم ٦ - حبقوق ٧ - حجاي ٨ - زكريا ٩ - عوبديا ١٠ - يونان ١١ - ملاخي ١٢ يوئيل.

وحسب ترتيب اسفار العهد القديم هي:

١ - هوشع ٢ - يوئيل ٣ - عاموس ٤ - عوبديا ٥ - يونان ٦ - ميخا ٧ - نحوم ٨ - حبقوق ٩ - صفنيا ١٠ - حجاي ١١ - زكريا ١٢ - ملاخي.

(٢٢) (الملوك الثاني، ١٤ : ٢٥) وهو الذي رد تخوم اسرائيل من مدخل حماة إلى بحر الغور على حسب قول الرب اله اسرائيل الذي تكلم به على لسان عبده يونان بن امتاي النبي الذي من جت حافر.

(٢٣) (حزقيال، ١٤ : ١٤) ولو كان فيها هؤلاء الرجال الثلاثة نوح ودانيال وأيوب لكانوا انما ينقذون ببرهم انفسهم. الخ.

(٢٤) طبقاً لأحدث النظريات النقدية يبدو ان سفر أيوب مجرد عمل أدبي كتبه حديثاً مؤلف ذو ثقافة واسعة.

ولكن موموس[٢٥]، الذي يسمى هنا الشيطان، نقل كلام الله بتصرف كبير.. الخ ولكن هذه مجرد افتراضات غير مؤكدة.

ولننتقل الآن إلى سفر دانيال، هذا السفر يحتوي بلا شك على نفس النص الذي كتبه دانيال ابتداء من(الاصحاح ٨)، أما الاصحاحات السبعة الأولى[٢٦] فلا أعلم مصدرها. ولما كانت باستثناء الاصحاح الأول مكتوبة باللغة الكلدانية[٢٧] فيمكننا أن نفترض أنها أخذت من كتب الأخبار الكلدانية، ولوأمكن اثبات ذلك بوضوح، لكان شاهداً قوياً على صحة الفكرة القائلة بأن الكتاب مقدس من حيث اننا نعرف عن طريقه معاني الأشياء التي يدل عليها، لا من حيث اننا نعرف الكلمات أي اللغة والعبارات التي استعملها في التعبير عن هذه الأشياء، وبأن كتب العقائد أو التاريخ التي تحتوي على تعاليم طيبة تكون أيضاً مقدسة، أيا كانت اللغة التي كتبت بها، والأمة التي خاطبتها. وعلى أية حال نستطيع على الأقل أن نذكر أن هذه الاصحاحات قد دونت بالكلدانية، وأن ذلك لم يقلل من قدسيتها بالنسبة إلى الأسفار الأخرى في التوراة.

ويرتبط سفر عزرا بسفر دانيال هذا على نحو يسهل معه ادراك أن كاتبهما واحد استمر في كتابة تاريخ اليهود منذ وقوعهم في الأسر الأول. ولا أتردد في ربط سفر استير بسفر عزرا هذا، لأن السياق الذي يبدأ به لا يشير إلى سفر آخر ولا ينبغي أن نعتقد أن سفر استير هذا

---

(٢٥) موموس Momos (Momus) هي الآلهة اليونانية Momos التي تشخص السخرية اللاذعة وهي ابنة الليل وأخت هزبريدس Hespérides طبقاً لأنساب الآلهة لهزيود فعندما ثقل حمل الأرض من تكاثر البشر طلبت الأرض من زيوس تخفيف حملها فأرسل زيوس الحرب وكانت حرب طيبة Thibès ولكن هذه الحرب لم تكن كافية ومن ثم فكر في صعق البشرية أو اغراقها فنصحته موموس بزواج تيتيس Tétis من انسان وقد تم ذلك بالفعل وأنجبت هيلين Hélène التي كانت سبباً في صراع آسيا وأوروبا وهذا هو سبب حرب (طروادة).

(٢٦) الاصحاح الثامن هو الوحيد الذي يبدأ بضمير المتكلم (دانيال ٨:) «في السنة الثالثة من ملك بلشصر الملك ظهرت لي انا دانيال رؤيا بعد الرؤيا التي ظهرت لي في البداءة». أما الاصحاحات السبعة الأولى فإنها تروي حوادث الملوك (يوياقيم، نبوخذ نصر، بلشصر، داريوس).

(٢٧) تعني اللغة الكلدانية هنا اللغة الآرامية.

هو نفس الكتاب الذي دونه مردخاي(٢٨)، ففي(الاصحاح ٩ الآيلت ٢٠ ـ ٢٢)(٢٩) يذكر المؤلف أن مردخاي كتب رسائل ويعرفنا بمحتواها، كما يقص علينا في(الآية ٣١)من نفس الاصحاح(٣٠)، أن الملكة استير نظمت الاحتفال بعيد القرعة (فوريم) وقد دون مرسومها في السفر، أي (إذا شئنا أن نعطي الكلمة معناها في العبرية) في كتاب يعرفه الجميع في الوقت الذي كان يكتب فيه الراوي على أن ابن عزرا يسلم، كما يضطر آخرون كثيرون إلى التسليم معه، أن هذا الكتاب قد فقد في الوقت الذي فقدت فيه الكتب الأخرى. وأخيراً فإن القصة تحيل إلى أخبار ملوك الفرس للحصول على معلومات أخرى عن مردخاي. وإذن فلا ينبغي الشك في أن مؤلف هذا السفر هو نفس الراوي الذي كتب قصته دانيال وقصة عزرا، وكذلك سفر نحميا(٣١) لأنه يسمى أيضاً بالسفر الثاني لعزرا. وإذن فنحن نؤكد أن هذه الأسفار الأربعة: دانيال وعزرا واستير ونحميا، قد كتبها مؤرخ واحد(*) أما من يكون هذا

---

(٢٨) مردخاي Mardochée هو الأب الذي تبنى استير ويروي انه اكتشف مؤامرة ضد الملك وبعد ذلك بقليل رفض أن يركع أمام هامان Aman وطلب من أستير ان تشفع لليهود عند الملك. وبعد استبعاد هامان حظى مردخاي برضاء الملك. ويسمى في التراث اليهودي عيد الفوريم Purim يوم مردخاي (المكابيين الثاني ١٥: ٣٦ ـ ٣٧).

(٢٩) (أستير، ٩: ٢٠ ـ ٢٢) ٢٠ . وكتب مردخاي هذه الأمور وبعث برسائل الى جميع اليهود اللذين في جميع أقاليم الملوك أحشورش من دان وقاص ٢١ ـ فسن عليهم ان يعيدوا في اليوم الرابع عشر من شهر آذار واليوم الخامس عشر منه في كل سنة ٢٢ ـ في اليومين اللذين استراح فيهما اليهود من أعدائهم والشهر الذي تحول لهم الحزن فيه إلى فرح والنوح إلى يوم حبور ليجعلوهما يومي وليمة وفرح وتوجيه أنصبه من بعضهم إلى بعض وعطايا للفقراء.

(٣٠) (أستير ٩: ٣١) لاثبات يومي فوريم هذين في أوقاتهما كما سنهما مردخاي اليهودي وأستير الملكة وكما أوجبوا على أنفسهم وعلى أعقابهم أمور الصيام والصراخ.

(٣١) عيد الفوريم Purim هو عيد اليهود في ذكرى الحوادث التي وقعت لهم والتي يرويها سفر أستير وقد سمي عيد «القرعة» لأن مردخاي حدد بالقرعة اليوم الذي سيتم فيه استئصال يهود الفرس، ويقع في ١٤، ١٥ آذار يسبقه يوم صيام وتشعل المصابيح في المساء ويذهب اليهود إلى المعابد لقراءة سفر أستير والقاء صيحات اللعنة على اعداء اسرائيل، وهو في الأصل عيد وثني كان بمثابة عيد شعبي carnaval لليهود وقد سمح الأحبار فيه بالخمر والسكر حتى يصعب التميز بين «بورك مردخاي»، «العن هامان».

(*) يشهد الراوي نفسه بأن الجزء الأكبر من هذا السفر مأخوذ مما كتبه نحميا (١: ١) ولكن مما لا شك فيه ان الرواية ابتداء من الاصحاح ٨ حتى الاصحاح ١٢: ٢٦ والآيتين الأخيرتين من الاصحاح ١٢ ـ اللتين أدخلتا كآيات اعتراضية في كلام نحميا اضافات من الراوي الذي عاش بعد نحميا.

«(نحميا ١: ١ ـ ٢) كلام نحميا بني حكليا. كان في شهر كسلو في السنة العشرين إذ كنت في شوشن القصر ٢ ـ ان قدم حناني أحد اخوتي هو ورجال من يهوذا فاستخبرتهم عن اليهود الذين نجوا ممن بقي من الجلاء وعن أورشليم. وتبدو الجملة الاعتراضية في الآية (١٢: ١٦) هؤلاء كانوا في أيام يوياقيم بن يشوع بن يوصادق وأيام

المؤرخ، فإني لا أستطيع حتى مجرد التخمين به. أما إذا شئنا معرفة المصدر الذي استمد منه هذا المؤرخ، أياً كان، معلوماته عن هذه القصص وربما نقل عنه معظم أجزائها، فيجب أن نذكر أن القضاة أو الأمراء الأوائل عند اليهود بعد بناء المعبد - شأنهم شأن ملوكهم في الامبراطورية القديمة - كان لديهم كتبة أو مؤرخون يكتبون تواريخ السنين وأخبار الأيام حسب الترتيب الزمني، وقد ذكرت هذه التواريخ والأخبار في مواضع عديدة من أسفار الملوك، كما ذكرت أخبار وتواريخ الأمراء وكهنة المعبد الثاني أولاً في سفر نحميا (١٢: ٢٣)(٣٢). ثم في سفر المكابيين الأول (١٦: ٢٤)(٣٣). ولا شك أن هذا هو الكتاب (أنظر، استير، ٩: ٣٢)(٣٤) الذي تحدثنا عنه منذ قليل، والذي يحتوي على مرسوم استير وما كتبه مردخاي، وهو الكتاب الذي قلنا عنه مع ابن عزرا انه مفقود. وإذن فمن هذا الكتاب يبدو أن كل مضمون الأسفار الأربعة التي ذكرناها من قبل في العهد القديم، قد أخذ أو نقل؛ إذ أن مؤلفها لم يذكر أي سفر غيره، كما لا نعلم لأي كتاب آخر غيره سلطة يعترف بها الجميع. كذلك لم يكتب هذه الأسفار عزرا أو نحميا، كما يتضح من القائمة التي يعطيها نحميا (١٢: ١٠، ١١)(٣٥) خلفاء الكاهن الأعظم يشوع حتى يدوع الكاهن الأعظم السادس الذي سار أمام الاسكندر الأكبر بعد سقوط امبراطورية الفرس (انظر، يوسف: تاريخ اليهود القديم، الكتاب الحادي عشر، الفصل الثامن) وهو الذي سماه فيلون اليهودي في كتابه على العصور(٣٦) بالكاهن الأعظم السادس والأخير في ظل حكم الفرس. وقد أشار نحميا إلى ذلك في هذا الاصحاح نفسه، (الآية ٢٢)، إذ يقول: وكان اللاويون في أيام الياسيب يوياداع ويوناثان (ويوحانان)

= نحميا الوالي وعزرا الكاهن الكاتب وكذلك الجملتان الاعتراضيتان (١٢: ٤٥ - ٤٦) ٤٥ - لأنه كان من أيام داوود وآساف من القديم قد رتب رؤساء المغنين وأغاني التسبيح والاعتراف لله ٤٦ - وكان جميع اسرائيل في أيام زر بابل ونحميا يؤدون أنصبة المغنين والبوابين أمر كل يوم في يومه وقدسوا اللاويين واللاويون قدسوا بني هارون».

(٣٢) (نحميا، ١٢: ٢٣) وبنو لاوي رؤساء الآباء مكتوبون في سفر اخبار الأيام إلى الأيام يوحانان بن الياشيب.

(٣٣) (المكابيين الأول، ١٦: ٢٤) مكتوبة في كتاب أيام كهنوته الأعظم منذ تقلد الكهنوت الأعظم بعد أبيه.

(٣٤) (استير، ٩: ٣٢) وأثبت أمر استير أحكام فوريم هذه وكتبت في السفر.

(٣٥) (نحميا، ١٢: ١٠ - ١١) ١٠ - ويشوع ولد يوياقيم ويوياقيم ولد الياشيب والياشيب ولد يوياداع ١١ - ويوياداع يوناثان ولد يدوع.

(٣٦) انظر الهامش ٤ من هذا الفصل.

ويدوع مكتوبين رؤساء آباء وكذلك الكهنة في ملك(*) داريوس الفارسي، وتعني كلمة «مكتوبين» هنا أنهم كانوا مكتوبين في الأخبار، وأعتقد أنه لا يمكن أن يخطر على بال أحد أن عزرا(**) أو نحميا عاشا طيلة حكم الملوك الفرس الأربعة عشر، فقد كان قورش هو أول من

(*) إن لم تدل الكلمة في النص على «فيما وراء» يكون هناك خطأ من الناسخ الذي كتب «على» «لي» بدلاً من «حتى».

(**) كان عزرا عم يشوع الحبر الأعظم (انظر عزرا، ٧: ١، اخبار الأيام الأول، ٦: ١٤ - ١٥). رحل من بابل إلى أورشليم مع زربابل (انظر نحميا، ١٢: ١) ولكن يبدو انه عندما رأى سوء أحوال اليهود رجع إلى بابل كما فعل كثيرون غيره، وكما هو مذكور في نحميا (١: ٢) وظلوا هناك حتى حكم ارتاكسر سيس Artaxercès وبعد ان حصل على ما أراد عاد إلى اورشليم، وقد رحل نحميا أيضاً اليها مع زربابل في حكم قورش (انظر عزرا، ٢، ٦٣ ومثله في نحميا؛ ١٠: ٩، ١٠: ١) ولا يعطي المفسرون أي مثل لتبرير ترجمة كلمة الترشاتا Athersathat برسول légat مع أنه من المؤكد ان اليهود الذين كانوا يترددون على بلاط الملك قد أعطوا اسماء جديدة، فسمى دانيال بلشصر Balthassar وسمى زربابل ششبصر Sassabussar (انظر، دانيال، ١: ٧، عزرا؛ ١: ٨، ٥: ١٤) وسمى نحميا الترشاتا Athersatha ولكن نظراً للرسالة التي يحملها تعود الناس تحيته باسم بيبة peha وتعني حامل procurateur اي حاكم (انظر، نحميا، ٥: ١٤؛ ١٢: ٢٦) فلا شك اذن ان الترشاتا Atirsatha اسم علم مثل حصللفوني. Hatselephoni هصوبيه Hatsobaha (أخبار الأيام الأول، ٤: ٣، ٨) اللوحيش Halloghes (نحميا، ١٠: ٢٥) وهكذا.

(عزرا، ٧: ١) وكان بعد هذه الأمور في ملك ارتحشستا ملك فارس ان عزرا ابن سرايا بن عزريا بن حلقيا..

(أخبار الأيام الأول، ٦: ١٤ - ١٥) ١٤ - وعزريا ولد سرايا وسرايا ولد يوصاداق ١٥ - ذهب في جلاء الرب ليهوذا وأورشليم على يد نبوخذ نصر.

(نحميا، ١٢: ١) وهؤلاء الكهنة واللاويون الذين شخصوا مع زربابل بن شألتيئيل ويشوع سرايا وارميا وعزرا.

(نحميا، ١: ٢) ان قدم حناني أحد اخوتي هو ورجال من يهوذا فاستخبرتهم عن اليهود الذين نجوا من بقي من الجلاء عن أورشليم.

(عزرا، ٢: ٦٣) الذين جاءوا مع زربابل ويشوع ونحميا وسرايا ورعلايا ومردخاي وبلشان ومسفار وبجواي ورحوم وبعنه عدد رجال شعب اسرائيل. ٦٣ - وأمرهم الترشاتا الا يأكلوا من قدس الأقداس إلى ان يقوم كاهن للنور والحق.

(نحميا، ١٠: ٩، ١) ٩ - واللاويون يشوع بن أزنيا وبنوي من بني حيناداد وقد ميئيل ١ - والذين ختموا نحميا الترشاتا بن حكليا وصدقيا.

(دانيال، ١: ٧) فجعل لهم رئيس الخصيان اسماء. سمى دانيال بلشصر وحننيا شدرك وميشائيل ميشك وعزريا عبدنجو.

(عزرا، ١: ٨) أخرجها قورش ملك فارس على يد مثردات الخازن وعدها لششبصر رئيس يهوذا.

(عزرا، ٥: ١٤) وأيضاً آنية بيت الله الذهب والفضة التي اخرجها نبوخذ نصر من الهيكل الذي في

سمح لليهود باعادة بناء المعبد، وقد مضت منذ هذه اللحظة حتى داريوس آخر ملوك الفرس الأربعة عشر أكثر من مائتين وثلاثين سنة. لذلك أعتقد بلا تردد أن هذه الأسفار قد دونت بعد أن أعاد يهوداس المكابي[٣٧] الشعائر إلى المعبد من جديد بمدة طويلة، وأنها دونت لأنه انتشرت في ذلك الحين كتب مزيفة لدانيال وعزرا وأستير كتبها قوم مغرضون، ينتمون ولا شك إلى شيعة الصدوقيين[٣٨]. والواقع أن الفريسيين لم يقبلوا مطلقاً هذه الأسفار، على ما أعلم. ومع أن بعضاً من الأساطير المتضمنة فيما يسمى بالكتاب الرابع لعزرا موجودة في التلمود فلا ينبغي مع ذلك نسبتها إلى الفريسيين؛ إذ لا يوجد شارح منهم - إلا إذا كان في غاية الغباء - لم ير أن هذه الأساطير اضافة من مازح ثقيل. بل إنني أعتقد أن الدافع على هذا العمل الهزلي هو اضعاف الثقة في التراث المنقول أمام الملأ. وربما دونت هذه الأسفار ونشرت في ذلك العصر لتبين للشعب تحقق نبوات دانيال لتقوية عاطفته الدينية وحتى لا ييأس من المستقبل أو من خلاصه من المصائب المتلاحقة عليه في ذلك الزمان. وسواء أكانت هذه

= أورشليم وأدخلها هيكل بابل أخرجها قورش الملك من هيكل بابل وسلمت إلى المسمى بششبصر الذي كان قد أقامه والياً.

(نحميا، ٥: ١٤) ثم انى منذ يوم أمرت أن أكون قائداً في أرض يهوذا من السنة العشرين إلى السنة الثانية والثلاثين لارتحشستا الملك اثني عشرة سنة لم آكل أنا ولا اخوتي خبز القائد.

(نحميا، ١٢: ٢٦) هؤلاء كانوا في أيام يوياقيم بن يشوع بن يوصاداق وأيام نحميا الوالي وعزرا الكاهن الكاتب.

(أخبار الأيام الأول، ٤: ٣، ٨) ٣ - وهؤلاء لأبي عيطم يزرعيل ويشما ويدباش واسم اختهم هصللفوني ٨ - وقوص ولد عانوب وهصوبيبة وعشائر احرحيل بن هاروم.

(نحميا، ١٠: ٢٤ - ٢٥) ٢٤ - واللوحيش وفلحا وشوبيق ورحوم وحشبنة ومعسيا.

(٣٧) انظر شرح تعليق سبينوزا الأول في أول هذا الفصل.

(٣٨) الصدوقيون Sadducéens من صدوق Sadoc وهو الكاهن الأعظم وكان معاصراً لسليمان (صموئيل الثاني، ٨: ١٧، الملوك الأول، ١: ٣٤) ويعتبرهم حزقيال الكهنة الشرعيين وحدهم (حزقيال، ٤٠: ٤٦، ٤٣: ١٩) وقد كونوا حزبا كهنوتيا حوالي سنة ٢٠٠ أي في وقت متأخر يعتمد على العائلات الغنية ويميلون إلى قبول العادات اليونانية منذ سيادة اليونان على الشام ولذلك استبعدهم الكهنة المكابيون الذين أرادوا اعادة العادات اليهودية القديمة. ولكن قوى حزبهم أيام يحيى حرقان Jean Hyrkan الذي اضطهد حزب الفريسيين ولكن في حكم الملكة الكسندرا انتقم الفريسيون من اعدائهم. وفي حكم هيرود Hérode قاموا بالمهام الدينية وتأقلموا مع السيادة الأجنبية وكانوا يرون في المسيح ثورياً يريد قلب نظام الحكم في روما (يوحنا، ١١: ٤٨). وكانوا يطبقون شريعة موسى بحذافيرها وفي نفس الوقت لا يؤمنون ببعث الأجساد (متى، ٢٢: ٢٣ - ٣٣، أعمال الرسل، ٣: ١ - ٢، ٢٣: ٦ - ٩) (أعمال الرسل: ٢٣: ٨) او في العناية الالهية.

الأسفار قد دونت في وقت مبكر أم في وقت متأخر، فقد تسربت اليها أخطاء كثيرة بسبب سرعة الناسخين الفائقة على ما أعتقد. والواقع أننا نجد في هذه الأسفار وفي غيرها، بل في هذه الأسفار أكثر من غيرها، بعضاً من هذه التعليقات الهامشية التي تحدثنا عنها في الفصل السابق، وكذلك بعض الفقرات لا يمكن تفسيرها إلا بخطأ في النسخ، وقبل أن أبين ذلك، أود أن أنوه أننا إذا أردنا التسليم مع الفريسيين بأن التعليقات الهامشية لهذه النصوص ترجع إلى المؤلفين الأوائل للأسفار، فيجب أن نقول ضرورة - ان كان المؤلفون أكثر من واحد - أنهم أوردوها لأن نص اسفار الأخبار التي استمدوا منها معلوماتهم والتي نقلوها لم يكن مكتوباً بعناية، وأنهم لم يجرؤوا على تصحيح نص قديم تركه الأجداد بالرغم من وضوح بعض الأخطاء، ولا أريد أن أرجع إلى موضوع ناقشناه من قبل. ومن ثم فسأنتقل الآن إلى بعض الأخطاء التي لم ترد ملاحظات عنها في الهامش:

١ - لا أدري عدد الأخطاء التي يتعين علي أن أقول إنها تسربت إلى الاصحاح الثاني من عزرا. ففي(الآية ٦٤)[٣٩] يذكر المجموع الكلي لجميع ما تم حصرها في مجموعات في الاصحاح وهو ٤٢٣٦٠، ولكننا إذا قمنا بحساب المجاميع الجزئية وجدنا ٢٩٨١٨ فقط. فهناك أذن خطأ في المجموع الكلي أو في المجاميع الجزئية. ومع ذلك يبدو أن المجموع الكلي صحيح لأن الكل قد حفظه كشيء جدير بالتذكر، على حين أن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى المجاميع الجزئية. فلو كان الخطأ قد وقع في المجموع الكلي لأدركه الجميع في الحال ولقاموا بتصحيحه، وهذا ما يؤكده أيضاً(الاصحاح ٧)من نحميا، الذي يكرر اصحاح عزرا هذا، (المسمى برسالة الأنساب)، كما تشير الى ذلك صراحة(الآية ٥)[٤٠] والتي تتفق تماماً مع الاشارة التي يعطيها سفر عزرا بشأن المجموع الكلي، على حين أن هناك اختلافات كثيرة فيما يتعلق بالمجاميع الجزئية، بعضها أقل مما ورد في عزرا والبعض الآخر أكثر، كما أن المجموع الكلي لهذه المجاميع الجزئية ٣١٠٨٩. فلا يمكن اذن أن يكون هناك شك في وجود أخطاء كثيرة في المجاميع الجزئية وحدها، سواء ما ورد منها في عزرا أو في نحميا. ويبذل الشراح الذين

(٣٩) (عزرا، ٢: ٦٤) كل الجماعة معاً اثنان وأربعون ألفاً وثلثمائة وستون.

(٤٠) (نحميا، ٧: ٥) فألقى الهي في قلبي ان أجمع العظماء والولاة والشعب للانتساب فوجدت سفر نسب الذين صعدوا أولاً فإذا هو مكتوب فيه.. الخ.

يحاولون التوفيق بين هذه التناقضات الظاهرة قصارى جهدهم لاختلاق تفسير ما، ولا يرون أنهم بتقديسهم لحروف الكتاب وكلماته يضعون مؤلفي الأسفار موضع السخرية، كما لحظنا من قبل؛ إذ يجعلون منهم أناساً لم يكونوا يعرفون كيف يتحدثون أو ينظمون موضوعات حديثهم، بل ان كل ما يفعلونه هو أنهم يجعلون نص الكتاب الواضح غامضاً تماماً. ذلك لأنه إذا استباح المرء لنفسه أن يفسر جميع نصوص الكتب المقدسة على طريقتهم فلن يبقى لدينا نص واحد لا يمكن الشك في معناه الحقيقي. وليس هناك ما يدعو إلى التوقف كثيراً عند هذا الموضوع، لأني مقتنع تماماً بأنه لو أراد مؤرخ ما محاكاة الطريقة التي ينسبونها بايمانهم إلى مؤلفي التوراة، لانهالوا عليه هم أنفسهم بالسخرية والازدراء. وإذا كان هؤلاء الشراح يظنون أن المرء يجدف على الله عندما يقول: إن الكتاب محرف في بعض نصوصه، فإني أتساءل: أي اسم أطلقه على أولئك الذين يقحمون في الكتب المقدسة ما يشاءون من البدع؟ أولئك الذين يحطون من قدر المؤرخين المقدسين حتى يبدوا وكأنهم يهذون ويخلطون في كل شيء؟ أولئك الذين يرفضون من الكتاب أوضحه وأكثره بداهة؟ فأي شيء في الكتاب أوضح مما قصد اليه عزرا ورفاقه في رسالة الأنساب المكررة في(الاصحاح ٢)من الكتاب الذي يحمل اسمه، عندما قسموا في مجموعات العدد الكلي للاسرائيليين الذين ذهبوا إلى أورشليم؟ لا سيما أنهم لا يعطوننا فقط عدد من استطاعوا أن يعرفوا أنسابهم، بل ولم يعطونا أيضاً عدد من لم يستطيعوا معرفتها، أي شيء أوضح مما تذكره(الآية ٥)في(الاصحاح٧)[٤١]من نحميا من أن هذا الاصحاح منقول حرفياً من هذه الرسالة؟ ان من يقومون بتفسير هذه النصوص على خلاف ذلك إنما ينكرون المعنى الحقيقي للكتاب، وبالتالي ينكرون الكتاب نفسه، وذلك إذ يعتقدون أنهم يثبتون تقواهم بالتوفيق بأي ثمن بين نص في الكتاب والنصوص الأخرى، ويا لها من تقوى تدعو إلى السخرية تلك التي توفق بين نص واضح ونص غامض[٤٢]، وتخلط بين الصادق والكاذب وتبطل الصحيح بالفاسد. ومع ذلك لا أريد أن أصفهم بأنهم يجدفون

(٤١) الآية السابقة.

(٤٢) من المحتمل أن سبينوزا في هذه الفقرة يهاجم منسي بن اسرائيل (المولود في لاروشيل la Rochelle سنة ١٦٠٤ والذي توفي في ميدلبورج Middleburg سنة ١٦٥٧) والذي عرفه شخصياً والذي حاول في كتاب مشهور له في عصره باسم الاتفاق El Conciliador بيان اتفاق نصوص العهد القديم مع بعضها البعض. يرى سبينوزا ان هذا الاتفاق لا وجود له في الواقع وان محاولة كهذا تؤدي لا محالة إلى أخطاء في التفسير وإلى تحريف في النصوص.

على الله، لأنهم حسنو النية، وكل انسان معرض للخطأ. ومع ذلك فلأعد الآن إلى موضوعي الأول. فبالاضافة إلى الأخطاء التي يجب أن نعترف بها في المجاميع الكلية لرسالة الأنساب، سواء أكانت تلك هي المجاميع المذكورة في «عزرا» أم في «نحميا»، فأنا نلحظ أخطاء كثيرة في أسماء العائلات نفسها، وكذلك في الأنساب وفي الروايات وأخشى أن أقول في النبوات نفسها. فالواقع أن نبوة ارميا ليكونيا في(الاصحاح ٢٢)لا تبدو متفقة على الاطلاق مع قصة يكونيا(٤٣) (أنظر نهاية سفر الملوك الثامن وارميا وأخبار الأيام الأول، ٣: ١٧ ـ ١٩)(٤٤) ولا سيما كلمات الآية الأخيرة من هذا الاصحاح. ولست أدري أيضاً كيف استطاع أن يقول عن صدقيا الذي اقتلعت عيناه عندما رأى أطفاله يقتلون: بل تموت بسلام.. الخ (انظر، ارميا، ٣٤:٥)(٤٥) وإذا كان يجب علينا في تفسير النبوات أن نرجع إلى الواقعة نفسها، كان من الواجب تغيير الأسماء واحلال اسم صدقيا واسم يكونيا كل محل الآخر، ولكن تلك حرية تصرف زائدة وأفضل ترك هذا الموضوع جانباً لأن من المستحيل فهمه، لا سيما أنه إذا كان ثمة خطأ ها هنا، فيجب نسبته إلى الراوي لا إلى عيب في المخطوطات. أما الأخطاء الأخرى التي تحدث عنها فلا أعتقد أنه يجب علي ذكرها هنا، لأني لا أستطيع أن افعل ذلك دون أن أسبب للقارىء مللاً شديداً، فضلاً عن أن الكثيرين قد سبق لهم ملاحظة هذه الأخطاء، فقد اضطر الحبر سليمان، بسبب ما لحظه من تناقضات صارخة في الأنساب المروية، ألى الوصول إلى النتيجة الآتية: (انظر شرحه على السفر الأول، الاصحاح ٨ من أخبار الأيام): إذا كان عزرا (الذي يظنه مؤلف أخبار الأيام) قد أطلق على بني بنيامين أسماء أخرى، وأعطى ذريته نسباً مخالفاً لما هو موجود في «التكوين»، وإذا كان يعطي عن معظم مدن اللاويين معلومات غير التي يعطيها يشوع، فذلك لأنه عرف أصولاً مختلفة. ثم يقول بعد ذلك بقليل: إذا كانت

---

(٤٣) الملك يكنيا Jéchonias هو نفسه الملك يوياكين المذكور آنفاً.

(٤٤) يشابه الاصحاح الأخير الخامس والعشرون من سفر الملوك الثاني الاصحاح الأخير الثاني والخمسين من سفر أرميا. (أخبار الأيام الأول، ٣: ١٧ ـ ١٩) ١٧ ـ وابنا يكنيا أسير وشالتيئيل ١٨ ـ وملكيرام وفدايا وشناصار ويقميا وهو شاماع وندبيا ١٩ ـ وابنا فدايا زربابل وشمعي وبنو زربابل مشلام وحننيا وأختهم شلومية.

(٤٥) (ارميا، ٣٤: ٥) بل تموت بسلام والحرائق التي عملت لآبائك الملوك الأولين الذين كانوا قبلك يحرق لك مثلها ويندبونك بوا سيداه لأني تكلمت بالكلام بقول الرب.

ذرية ايجبعون[٤٦] وآخرين غيره قد ذكرت مرتين بطريقتين مختلفتين فذلك لأن عزرا استعمل لكل ذرية وثائق مختلفة، وتابع في ترديده لها الاتجاه الذي توحي به أغلبية الوثائق. أما إذا كان عدد الأنساب المتعارضة هو نفس العدد في الحالتين فإنه يكون منقولاً عن النسختين. وإذن فالحبر سليمان يسلم تسليماً تاماً بأن هذه الكتب قد نقلت من أصول لم تكن على قدر كبير من الصحة أو اليقين. وعندما يحاول الشراح، في أغلب الأحيان، التوفيق بين النصوص المختلفة المتعارضة، لا يفعلون حقيقة أكثر من اظهارهم أسباب الخطأ. وأخيراً ففي تقديري أن ليس هناك فرد واحد ذو حكم سليم يعترف بأن المؤرخين المقدسين أرادوا أن يكتبوا بهذه الطريقة عمداً بحيث يكون النص في المواضع المختلفة متناقضاً مع نفسه، فإن قال قائل: ان طريقتي هذه في معالجة الكتاب تقلبه رأساً على عقب[٤٧]؛ إذ يستطيع كل فرد، باستعمال هذا المنهج أن يشك فيه ويعتبره باطلاً من أوله إلى آخره، ولكني على العكس من ذلك، بينت أني، بهذا المنهج، قد نجحت في حماية النصوص الواضحة والصحيحة من أن تحرف وتشوه بوساطة النصوص الباطلة التي يراد جعلها متفقة معها، وليس فساد بعض النصوص سبباً في الشك في صحة النصوص كلها؛ إذ لا يسلم كتاب من الخطأ. فهل شك أحد في صحة كتاب بأكمله لوقوع بعض الخطأ فيه؟ لم يحدث ذلك مطلقاً وخاصة إذا كان النص واضحاً وفكر المؤلف مفهوماً.

وبهذا أكون قد انتهيت من الملاحظات التي كنت أود ابداءها على أسفار العهد القديم، ومنها يظهر بوضوح أنه لم تكن هناك مجموعة مقننة من الكتب المقدسة[*] قبل عصر المكابيين.

---

(٤٦) يؤخذ اسم جبعون Gabaon عادة على أنه اسم لمدينة (وفي النص اللاتيني لسبينوزا يكتب جبعون Gibon) ولكن المترجين يغيرونه باسم أبي جبعون الذي ذكر نسله مرتين في سفر أخبار الأيام الأول (٨: ٢٩، ٩: ٣٥) ويسمى أيضاً يعيئيل Jéhiel.

(٤٧) يحاول سبينوزا ادراك المعنى الحقيقي لتعاليم الكتاب وهو المعنى الجوهري الدائم.

(*) ان ما نسميه المجمع الكبير La Grande Synagogue لم يوجد الا بعد استيلاء المقدونيين على آسيا، ويسلم ابن ميمون والحبر ابراهيم بن داوود وكثيرون غيرهم بأن عزرا ودانيال ونحميا وحاجي وزكريا.. الخ كانوا رؤساء هذه المجالس. وأنها لخرافة تدعو للسخرية ولا تقوم على أي أساس الا على نقل الأحبار ان تظل امبراطورية الفرس قائمة أربعة وثلاثين عاماً لا أكثر. وليس لديهم أية وسيلة أخرى للبرهنة على نقل قرارات هذا المجمع الكبير أو هذا المجمع الديني Synode المكون من الفريسيين فقط عن لسان الانبياء الذين نقلوه عن لسان انبياء آخرين حتى موسى الذي نقلها اليهم شفاها لا كتابة! ويحق للفريسيين الأصرار على هذا الاعتقاد كعادتهم. أما المستنيرون الذين

أما الكتب المقننة الموجودة الآن فقد اختارها فريسيو المعبد الثاني من بين كثير غيرها وذلك بقرار منهم فحسب، وهؤلاء هم أيضاً واضعو صيغ الصلاة. وعلى ذلك فإن من يريد اثبات سلطة الكتاب عليه أن يثبت سلطة كل سفر. ولا يكفي اثبات المصدر الالهي لأحد الأسفار كي نستنتج المصدر الالهي للأسفار كلها، وإلا لكنا نسلم بأن الفريسيين لم يكن من الممكن أن يرتكبوا أي خطأ في اختيارهم للأسفار. وهذا ما لا يستطيع أحد اثباته مطلقاً.. أما السبب الذي يجعلني أسلم بأن الفريسيين وحدهم هم الذين اختاروا أسفار العهد القديم ووضعوها في المجموعة المقننة، فهو أولاً نبوءة سفر دانيال (الاصحاح الأخير، الآية ٢)[٤٨] بعث الموتى، وهو البعث الذي رفضه الصدوقيون، وثانياً ما أشار إليه الفريسيون أنفسهم بالتحديد في التلمود، فنحن نقرأ في رسالة السبت (الفصل ٢، الورقة ٣٠، ص ٢) قال الحبر يهوذا المسمى ربي، أراد الأذكياء اخفاء سفر الجامعة لأن أقوالهم متناقضة لأقوال الشريعة (أي سفر شريعة موسى)، ولكن لماذا لم يخفوه؟ لأنه يبدأ طبقاً للشريعة وينتهي طبقاً للشريعة. ويقول بعد ذلك بقليل: وأرادوا أيضاً اخفاء سفر الأمثال... الخ وأخيراً نقرأ في نفس الرسالة (الفصل الأول، الورقة ١٣، ص ٢): كان هذا الرجل المدعى نيخونيا[٤٩] بن حزقيا مشهوراً بحرصه وعنايته، إذ لولاه لاختفى سفر حزقيال لأن أقواله تناقض أقوال الشريعة. ومن ذلك نرى بوضوح تام أن رجالاً متفقهين في الشريعة قد اجتمعوا ليقرروا أي الأسفار يجب وضعها بين الكتب المقدسة، وأيها يجب استبعادها. وإذن فمن يريد التأكد من سلطة جميع هذه الأسفار، عليه أن يضع نفسه في هذا المجلس وأن يبدأ المداولات مطالباً بمعرفة أحقية كل منها بأن تكون له هذه السلطة.

والآن، حان الوقت لفحص أسفار العهد الجديد على نفس النحو. غير أني أعلم أن رجالاً على قدر كبير من العلم، وخاصة في علم اللغات قد قاموا بهذا العمل من قبل. أما أنا

= يعلمون أسباب تكوين هذه المجالس والمجامع وكذلك مناقشات الفريسيين والصدوقيين فإنهم يستطيعون بسهولة تخيل سبب اقامة هذا المجمع الكبير أي هذا المجلس. الشيء اليقين هو ان هذا المجلس لم يضم انبياء بين أعضائه وأن قراراته التي تسمى المأثور (التراث) Tradition تستمد سلطتها من هذا المجلس نفسه.

(٤٨) (دانيال ١٢ (١٤): ٢) وكثيرون من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون بعضهم للحياة الأبدية وبعضهم للعار والرذل الأبدي.

(٤٩) فيما يتعلق بنيخونيا واحتمال كونه هو نفسه حنينا انظر الهامش ١٨، ٧٠ من الفصل الثاني.

فليست لدي معرفة كاملة باللغة اليونانية كي أخاطر بمثل هذا العمل. وأخيراً فليست لدينا النصوص الأصلية للأسفار المعروفة بالعبرية. لذلك أفضل ألا أخوض في هذا المجال[٥٠]. الا أنني أعتقد أنه من واجبي أن أذكر الآن أهم النقاط التي تتعلق بمشروعي هذا.

(٥٠) هذه اشارة يسيرة تدل على انه من الصعب الحصول على نتائج يقينية بالنسبة لنصوص العهد الجديد ما دامت مفقودة.

الفصل الحادي عشر

مبحث فيما إذا كان الحواريون قد كتبوا رسائلهم بوصفهم حواريين وأنبياء أم بوصفهم معلمين، ثم في دور الحواريين.

لا يستطيع أحد أن يقرأ العهد الجديد دون أن يقتنع بأن الحواريين كانوا أنبياء[1] ولكن الأنبياء لم يكونوا يتحدثون دائماً عن وحي، بل على العكس من ذلك كان هذا نادراً للغاية، كما بينا في آخر الفصل الأول، وبالتالي نستطيع أن نتساءل ان كان الحواريون قد كتبوا رسائلهم بوصفهم أنبياء بناء على وحي وتفويض خاص، مثل موسى وارميا وغيرهما، أو بوصفهم أفراداً عاديين ومعلمين، خاصة وأن بولس في الرسالة الأولى إلى أهل كورنثة (١٤ : ١)[2] يميز بين نوعين من التبشير، تبشير يعتمد على وحي، وتبشير يعتمد على معرفة. فيمكننا إذن أن نتساءل إن كان الحواريون في «الرسائل» يتحدثون بوصفهم أنبياء أو يعلمون بوصفهم فقهاء. والآن فإذا فحصنا أسلوب «الرسائل» وجدنا أنه يختلف تماماً عن أسلوب النبوة. فالأنبياء كانوا يؤكدون دائماً أنهم يتحدثون بتفويض من الله: هذا هو كلام الرب، يقول رب الجيوش، بأمر الرب... الخ، وليس ذلك في الأحاديث التي يلقونها علناً فقط، بل أيضاً في الرسائل

---

(١) في الظاهر يبين سبينوزا الفرق بين الحواري والنبي، وهو ان الحواري يستدل وبالتالي فهو قريب من البشر، ولكن النبي يعرض عقائد بلا مناقشة كما يبين ان المسيحية أكثر انسانية وحيوية من اليهودية ولكن في الحقيقة يثبت سبينوزا ان الحواري يتحدث باسمه ويعبر عن آرائه الذاتية ومن ثم فهو معرض للخطأ. كما يثبت ان المسيحية لا تعطي في الحقيقة الا تعاليم خلقية وكل ماسوى ذلك معرض للخطأ. والحواري كالنبي من جهة ان ما يقوله كل منهما عن الله ذاتي ظني، فالتعاليم الخلقية هي وحدها اليقينية.

(٢) (كورنثة) (١)، ١٤ : ٦) فالآن ايها الأخوة إذا قدمت اليكم وأنا ناطق بالسنة فماذا أنفعكم ما لم أكلمكم اما بوحي او بعلم او بنبوة او بتعليم.

التي تتضمن وحياً، كما هو واضح في رسالة ايليا إلى يورام[3] (انظر، سفر الأخبار الثاني، ٢١ : ١٢) التي تبدأ أيضاً بهذه الكلمات: **هذا هو كلام الرب**. أما في رسائل الحواريين فلا نجد شيئاً كهذا، بل على العكس يتحدث بولس في الرسالة الأولى إلى أهل كورنثة (٧ : ٤٠)[4] وفقاً لتفكيره الخاص. بل اننا نجد في فقرات كثيرة طرقاً في الكلام تنم عن نفس مزعزعة مضطربة مثل: (رسالة إلى أهل رومية، ٣ : ٢٨) **لأننا نحسب**[*]، وكذلك (٨ : ١٨) **واني أحسب**، وفقرات كثيرة أخرى مشابهة، وكذلك نجد طرقاً للكلام بعيدة كل البعد عن السلطة النبوية، مثل: **وأنا إنما أقول الحق ذلك على سبيل الاباحة[5] لا على سبيل الأمر** (انظر الرسالة الأولى إلى أهل كورنثة ٧٢ : ٦) **فليس فيها عندي وصية من الرب لكني أفيدكم فيها مشهورة بما ان الرب رحمني أن أكون أميناً** (انظر، نفس الرسالة، ٧ : ٢٥) وفقرات كثيرة أخرى مشابهة. ويلاحظ أنه عندما يقول في الاصحاح السالف الذكر أن لديه تفويضاً أو أوامر من الله، أو على العكس ليس لديه ذلك، فإنه لا يعني أمراً أو تفويضاً أوحى به الله إليه، بل يعني فقط التعاليم التي أعطاها المسيح تلاميذه على الجبل. ومن ناحية أخرى فإذا فحصنا الطريقة التي نقل بها الحواريون عقيدة الانجيل، نجد أنها تختلف اختلافاً كبيراً عن طريقة الأنبياء. فالحواريون يستعملون الاستدلال في كل الأحيان، حتى ليبدو أنهم لا يتنبأون بل يجادلون. وعلى العكس، لا تحتوي النبوات إلا على عقائد وأوامر، لأن الله نفسه هو الذي

---

(٣) انظر الهامش ٢٣ من الفصل الثاني.

(٤) (كورنثة (١)، ٧ : ٤٠) غير انها تكون أكثر غبطة ان بقيت على ما هي عليه بحسب مشورتي.

(*) يترجم المفسرون كلمة Logisomai في هذه الفقرة بلفظ استنتج Je conclus ويقولون: إن بولس استعملها بمعنى sunlogismai مع ان Logismai باليونانية لها نفس المعنى الذي للفظ خشب hashab في العبرية أي ظن أو حسب أو رأي (compter, penser, estimer) ويتفق هذا المعنى تماماً مع النص السرياني. ففي الترجمة السريانية (لو كانت ترجمة حقاً لأن ذلك مشكوك فيه نظراً لأننا لا نعلم المترجم أو تاريخ ظهور الترجمة ونظراً لأن اللغة الأصلية للحواريين كانت اللغة السريانية) يبدو النص كالآتي متراعنان هوشيل (Metraghenan hochiel) ويصيب ترمليوس Tremellius في ترجمته بعبارة نرى اذن (Nous jugeons donc) إذ تعني كلمة رعيون Reghion التي اشتق منها الفعل «الذي رأى» لأن رعيونو Reghiono بالعبرية رجف Raghava تدل على الارادة. تعني اذن متراعنان نريد أو نرى.

(٥) يذكر المترجمون عادة أن النصوص التي اعتمد عليها سبينوزا في تعليقه السابق، وفي هذه الآية نصوص محرفة ولكن ذلك لا يضير سبينوزا شيئاً فإن الأمثلة على مايود البرهنة عليه لن تعوزه وهي ان كلام الحواريين ليس من الله بل من عند انفسهم.

يتحدث: أعني الله الذي لا يستدل، بل يأمر بماله من سلطة مطلقة تقضي بها طبيعته. وهذا يرجع أيضاً إلى ان سلطة النبي لا تتلاءم مع الاستدلال، فمن يريد اثبات العقائد التي يعتنقها بالاستدلال، يخضعها بذلك لحكم كل فرد، ويبدو أن هذا هو ما يفعله بولس، وذلك على وجه التحديد لأنه يستدل، فهو في الرسالة الأولى إلى أهل كورنثة (١٠ : ١٥) يقول: **أقول كما يقول الحكماء فاحكموا أنتم فيما أقول**. وأخيراً فقد كان الرسل - كما بينا في الفصل الأول - يبلغوننا في الأمور الموحى بها، لا بالأمور التي يمكن ادراكها بالنور الطبيعي، أي بالاستدلال. ومع أننا نستطيع أن نجد في الأسفار الخمسة - على ما يبدو - بعض الأمور التي يستدل عليها، إلا أننا لو دققنا النظر لوجدنا أنه من المستحيل أن نعدّ هذه الاستدلالات حججاً قاطعة. فعندما يقول موسى مثلاً للاسرائيليين (التثنية، ٣١: ٢٧)... **فإنكم وأنا في الحياة معكم اليوم قد تمردتم على الرب فكيف بعد موتي**. لا ينبغي أن نفهم هذه العبارة وكأن موسى أراد أن يقنع الاسرائيليين عن طريق الاستدلال بأنهم بعد موته سيبتعدون بالضرورة عن عبادة الله الحقيقية. فالواقع أن الحجة تصبح في هذه الحالة باطلة، وهو ما يمكن البرهنة عليه بالكتاب نفسه، فقد ظل الاسرائيليون متبعين الطريق المستقيم في حياة يشوع و«القدماء» وبعد ذلك في ظل حكم صموئيل داوود وسليمان... الخ. فعبارة موسى إذن تأكيد خلقي القاها كخطيب وتنبأ فيها بتدهور الشعب في المستقبل بأسلوب فيه من الحيوية ما يعادل حيوية الصورة التي تمثلت لذهنه عن هذا الموضوع. والسبب الذي يمنعني من التسليم بأن موسى قد تحدث باسمه حتى يجعل نبوءته أكثر قبولاً لدى الشعب، لا بوصفه نبياً تلقى وحياً، هو ما يذكر في(الآية ٢١)من نفس الاصحاح (٦) من أن الله أوحى إلى موسى بألفاظ أخرى بهذه الهزيمة المستقبلة. ولا شك أنه لم يكن في حاجة إلى التأكد من حقيقة نبوءته ومن الأمر الالهي باستدلالات ظنية، بل كان عليه حتماً أن يتمثله حياً بالخيال، كما بينا في الفصل الأول، وكان خير ما يمكنه فعله لهذا الغرض هو أن يتخيل في المستقبل عصيان الشعب الذي طالما عانى في الحاضر. وبهذه الطريقة يجب أن نفهم جميع حجج موسى في الأسفار الخمسة: فهي ليست براهين التجأ فيها إلى العقل، بل طرق في الحديث عبّر بها عن أوامر الله على نحو أكثر فاعلية، وتخيلها بها على نحو أكثر حيوية. ومع ذلك، لا أريد أن أنكر كلية قدرة الأنبياء على

(٦) (التثنية، ٣١: ٢١) فإذا أصابتهم شرور كثيرة وشدائد يقوم هذا النشيد أمامهم شاهداً عليهم.

المحاجة، ابتداء من الوحي، ولكني أؤكد فقط أنهم كلما أحكموا حججهم اقتربت معرفتهم بأمور الوحي من المعرفة الطبيعية، خاصة ونحن نسلم بأن الأنبياء كانت لديهم معرفة فوق الطبيعة فيما يتعلق بالعقائد الخالصة والأوامر والأحكام التي يبشرون بها. لذلك لم يقم موسى، وهو أعظم الأنبياء، بأي استدلال حقيقي.

وعلى العكس من ذلك أعتقد أن بولس لم يكتب الاستنتاجات الطويلة والحجج الموجودة في «الرسالة إلى أهل رومية» بفضل وحي يعلو على الطبيعة. وهكذا فإن طرق حديث الحواريين وأسلوبهم في المناقشة ـ كما هو واضح في الرسائل ـ يدل بوضوح تام على أن هذه الكتابات لم تصدر عن وحي وبتفويض الهي، بل هي مجرد أحكام شخصية وطبيعية لمؤلفيها، ولا تتضمن إلا نصائح أخوية مقترنة بتعبيرات مجاملة مهذبة (وهذا مناقض تماماً للطريقة التي يعبر بها النبي عن سلطته) كما هي الحال في ذلك الاعتذار الذي يقدمه بولس (رسالة إلى أهل رومية، ١٥ : ١٥) لقد اجترأت قليلاً فيما قلت لكم أيها الأخوة، ونستطيع أن ننتهي إلى نفس الاستنتاج إذا عرفنا أننا لا نجد في أي موضع ما يدل على أن الحواريين قد تلقوا أمراً بالكتابة، بل تلقوا فقط أمراً بالتبشير في كل مكان يذهبون إليه، وبتأييد أقوالهم بالآيات، إذ كان حضورهم ضرورياً، وكذلك ما يقومون به من آيات لهداية الناس إلى الدين ولتثبيتهم عليه، كما يصرح بذلك بولس نفسه في «الرسالة إلى أهل رومية» (١ : ١١) لأني أتشوق أن أراكم لأفيدكم شيئاً من المواهب الروحية لتأييدكم. ومع ذلك قد يعترض معترض بأن بامكاننا أن نستنتج بنفس الطريقة أن تبشير الحواريين نفسه ليست له صفة النبوة، فعندما كانوا يرحلون للتبشير هنا وهناك، لم يقوموا بذلك بتفويض خاص، كما كانت الحال عند الأنبياء. فنحن نقرأ في العهد القديم أن يونس ذهب إلى نينوى للتبشير، ونقرأ في نفس الوقت أنه بعث اليهم صراحة، وأوحي اليه بما كان عليه أن يبشر به. كذلك يروي لنا بالتفصيل عن موسى أنه رحل إلى مصر بوصفه رسولاً لله، كما يروي لنا ما كان يتعين عليه أن يقوله للاسرائيليين وللملك فرعون، وما هي الآيات التي يمكنه بها اقناعهم. كذلك تلقى أشعيا وارميا وحزقيال أمراً صريحاً بالتبشير للاسرائيليين. وأخيراً، لم يبشر الأنبياء بشيء إلا بما تلقوه من الله كما يشهد بذلك الكتاب، وذلك بخلاف الحواريين الذين كانوا يذهبون هنا وهناك للتبشير، دون أن نرى في العهد القديم أنهم قد تلقوا شيئاً مشابهاً أو على الأقل لا نرى ذلك إلا نادراً للغاية. بل

إننا نجد على العكس، إذ تشير بعض النصوص صراحة إلى أنهم اختاروا بأنفسهم وبمحض ارادتهم الأماكن التي بشروا فيها كما هو واضح في المناقشة التي وصلت إلى النزاع بين بولس وبرنابه (انظر، أعمال الرسل، ١٥ : ٣٧، ٣٨. . . الخ)[٧]. ونرى أيضاً أنهم قد حاولوا الذهاب إلى مكان ما وأخفقوا في ذلك، كما يشهد بذلك بولس نفسه (رسالة إلى أهل رومية، ١ : ١٣). . . **كثيراً ما قصدت أن آتيكم فمنعت إلى الآن**. وفي(الاصحاح ١٥ الآية ٢٢) **وكذلك منعت مراراً كثيرة من القدوم اليكم**. وفي الاصحاح الأخير من الرسالة الأولى إلى أهل كورنثة، الآية ١٢ **أما أبولس الأخ فأخبركم أني سألته كثيراً أن يأتيكم مع الأخوة فلم يرد ان يأتي الآن البتة لكنه سيأتي إذا تيسر له الوقت**. . . الخ. من هذه اللغة، ومن المناقشة التي دارت بين الحواريين، ومن عدم وجود نصوص تشهد بأنهم كانوا يرحلون للتبشير بتفويض من الله، كما كان يفعل الأنبياء ـ من هذا كله نستنتج أن الحواريين قد قاموا بالتبشير بوصفهم معلمين لا بوصفهم انبياء. ومع ذلك فإن حل المشكلة ميسور لو فحصنا الرسالة المختلفة التي اضطلع بها كل من الحواريين وأنبياء العهد القديم. فهؤلاء الأخيرون لم يدعوا للتبشير وللتنبؤ كل الأمم، بل بعض الأمم بعينها، لذلك كان لا بد لكل نبي من تفويض صريح خاص به. وعلى العكس دعا الحواريون للتبشير للجميع على السواء، ولهداية الناس جميعاً إلى الدين (الجديد). وحيثما تولوا كانوا ينفذون تفويض المسيح، ولم يكونوا في حاجة إلى أن توحى لهم موضوعات التبشير قبل أن يرحلوا وهم تلامذة المسيح الذين قال لهم المعلم: **فإذا أسلموكم فلا تهتموا كيف أو بماذا تتكلمون فإنكم ستعطون في تلك الساعة ما تتكلمون به** (انظر، متى، ١٠ : ١٩ ـ ٢٠). نستطيع أن نستنتج أن الحواريين عرفوا بوحي خاص ما بشروا به جهراً وأيدوه في نفس الوقت بالآيات (انظر ما بيناه في الفصل الثاني). أما ما اكتفوا بالدعوة اليه، دون تأييده بآيات، ودون كتابة أو جهر به، فقد كتبوه أو قالوه لأنهم كانوا يعرفونه[٨](معرفة طبيعية)، انظر في هذا الموضوع الرسالة الأولى إلى أهل كورنثة (١٤ : ٦)[٩].

---

(٧) (أعمال الرسل، ١٥ : ٣٧ ـ ٣٨) ٣٧ ـ فارتأى برنابا أن يأخذا معهما يوحنا المسمى مرقص ٣٨ ـ لكن بولس كان يستحسن الا يؤخذ معهما من كان فارقهما من بمفيليه ولم يذهب معهما للعمل.

(٨) يقصد سبينوزا هنا تفرقة بولس بين العلم (المعرفة) والوحي.

(٩) (كرونثه (١)، ٦:١٤) فالآن أيها الأخوة إذا قدمت اليكم وأنا ناطق بألسنة فماذا أنفعكم ما لم اكلمكم اما بوحي او بعلم أو بنبوة او بتعليم.

ولا داعي هنا إلى التوقف عند الملاحظة القائلة: إن كل الرسائل تبدأ بذكر الحواري من حيث هو حواري، فقد أعطي الحواريون المقدرة على التنبؤ، وكذلك السلطة المطلوبة للتبشير، كما سأبين ذلك الآن.

وبهذا المعنى نقول: إنهم كتبوا رسائلهم بوصفهم حواريين، ولهذا السبب ذاته ذكر كل منهم في أول رسالته صفته كحواري. ومن الجائز أنهم أرادوا أن يجذبوا ذهن القارىء ويسترعوا انتباهه بطريقة أيسر، فأرادوا أن يشهدوا على أنهم هؤلاء الذين يعرفهم جميع المؤمنين بتبشيرهم، وهم الذين أثبتوا بشواهد واضحة أنهم يبشرون بالدين الصحيح وبطريق الخلاص. والواقع أن كل ما قالوه في رسائلهم عن الرسالة التي يضطلع بها الحواريون، أو عن الروح القدس الالهية التي كانت فيهم، يرتبط - فيما أعلم - بتبشيرهم. باستثناء الفقرات التي استخدم فيها التعبير: روح الله أو الروح القدس بمعنى الفكر الصائب المستقيم المستوحى من الله.. الخ (وقد شرحنا ذلك في الفصل الأول) يقول بولس مثلاً في الرسالة الأولى إلى أهل كورنثة (٧: ٤٠): غير أنها تكون أكثر غبطة ان بقيت على ما هي عليه بحسب مشورتي وأظن أني أنا أيضاً في روح الله فهو يقصد في هذا النص بروح الله فكره الخاص، كما يفيد السياق. فهو يريد أن يقول: إني أحكم على الأرملة التي لا تريد أن تتزوج من جديد بأنها سعيدة طبقاً لرأيي الخاص، أنا الذي قررت أن أعيش عزباً وأعتقد أني سعيد بذلك. وهناك نصوص أخرى تفيد نفس المعنى لا داعي لذكرها. ولكن لما كان علينا أن نسلم بأن رسائل الحواريين قد كتبت بوحي من النور الطبيعي وحده، فعلينا الآن أن نرى كيف استطاع الحواريون بالمعرفة الطبيعية وحدها أن يبشروا بما لا يدخل في نطاقها. على أننا إذا أخذنا في اعتبارنا النظرية التي عرضناها في الفصل السابق من هذه الرسالة (عن تفسير الكتاب) اختفت كل الصعوبات. فمع أن مضمون التوراة يتعدى دائماً حدود فهمنا إلا أننا نستطيع أن نعمل على توضيحه ونحن مطمئنون، بشرط ألا نسلم بمبادىء سوى تلك التي نستخلصها من الكتاب نفسه. وبنفس الطريقة كان الحواريون يستطيعون أن يستخلصوا نتائج عديدة مما رأوه وسمعوه وعرفوه بالوحي، وأن يبلغوه للناس إذا شاؤوا[١٠].

---

(١٠) استطاع الحواريون بحديثهم عن المسيح وحياته التأثير على قلوب الناس معتمدين في ذلك على التجربة وحدها مثل الأنبياء لا على العقل.

وفضلاً عن ذلك، فمع أن الدين كما بشر به الحواريـون ـ أي مجرد روايـة سيرة المسيـح ـ لا ينتمي إلى مجال العقل، فإن كلا منهم قادر بالنور الفطري على ادراك جوهر الدين الذي يتألف أساساً، كما تتألف عقيدة المسيح كلها(*)، من تعاليم خلقية. وأخيراً، لم يكن الحواريون في حاجة إلى نور يعلو على الطبيعة ليكيفوا الدين ـ بعد ان أثبتوا صدقه من قبل بالآيات ـ حسب فهم الناس حتى يسهل على كل نفس قبوله، كما لم يكونوا في حاجة إليه لتبكيت الناس، وقد كان هذا وذاك هما غاية الرسائل، أعني أنها كانت ترمي إلى دعوة الناس وتحذيرهم بالطريقة التي يراها كل حواري أصلح ليثبتهم على الدين. ويجب أن نتذكر هنا ما قلناه من قبل، من أن الحـواريين لم تكن لـديهم فحسب القدرة عـلى التبشير بسيـرة المسيح بـوصفهم أنبياء أي بتأييدها بالآيات، بل كانت لديهم أيضاً السـلطة المطلوبة للدعوة والتحذير بالطريقة التي يراها كل حواري أصلح له[11]. ويشير بولس إلى هذين الهدفين في الرسالة الثانية إلى طيموتاوس (١ : ١١) **الذي لأجله نصبت أنا كارزا ورسولاً ومعلماً للأمم، نصبت أنا كارزا ورسولاً، الحق أقـول لا أكذب معلماً لـلأمم في الايمان الحق** ـ ولاحظ جيـداً: **الحق أقول**. إنـه بهذه الكلمات يطالب بكلا الصفتين: صفة الحواري، وصفـة المعلم. وهو يتحـدث عن السـلطة التي تسـمح له بتبكـيت الجميع في الرسالة إلى فيلمون قائلاً (الآية ٨): **ولذلك وإن كان لي بالمسيح يسوع أن آمرك بالواجب بجرأة كثيرة**... وفي هذه الفقرة يجب أن نلحظ أنه لو كان بولس قد تلقى من الله بوصفه نبياً، لما أمكنه تغيير أوامر الله إلى توسـلات. فيجب إذن أن نسلم ضرورة بأنه يتحدث عن الحرية التي كانت لديـه في التبكيت بوصفـه معلماً لا بوصفـه نبياً.

على أنه لا يتضح على نحو قاطع مما سبق أن الحواريين أمكنهم أن يختاروا في تعليمهم ما رأوا أنه أفضل الطرق، بل يتضح فقط أن رسالتهم كـانت تعطيهم صفـة المعلمين في نفـس الوقت الذي كانت تعطيهم فيه صفة الأنبياء. ونـستطيع هنا بـالفعل أن نلتجيء إلى العقـل الذي يقرر حتماً أن من له سلطة التعليم تكون له أيضاً سلطة اختيار الطريق الذي يفضله، ولكن من الأفضل اثبات ذلك بالكتاب وحده؛ إذ تقول النصوص صراحة: إن كل حواري

(*) أي الوصايا التي دعا اليها المسيح على الجبل التي ذكرها القديس متى في الاصحاح الخامس وما بعده.

(11) لا يقصد سبينوزا هنا مدح الحواريين، بل يقصد ان حديثهم من عند انفسهم لا من عند الله.

قد اختار لنفسه طريقاً شخصياً. يقول لنا بولس في الرسالة إلى أهل رومية (١٥ : ٢) واعتنيت ألا أبشر بالانجيل في موضع دعي فيه اسم المسيح لئلا أبني على أساس غيري. فمن المؤكد أنه لو كان جميع الحواريين قد اتبعوا نفس الطريق في الدعوة، وأقاموا جميعاً دين المسيح على نفس الأساس، لما استطاع بولس على أي نحو أن يصف الأساس الذي يرتكز عليه حواري آخر بأنه «أساس غيره»، لأن جميع الحواريين يكون لهم عندئذ نفس الأساس[١٢]. ولكن لما كان بولس قد وصفه بأنه «أساس غيره»، فيجب أن نستنتج بالضرورة أن كل حواري كان يقيم الدين على أساس مختلف، وأن الحواريين، عندما كانوا يؤدون رسالتهم بوصفهم معلمين، كانوا في نفس موقف المعلمين الآخرين الذين يتبع كل منهم منهجاً خاصاً به، والذين يفضلون تعليم من ظلوا في جهل تام، ولم يبدأوا في تلقي اللغات والعلوم من أي شخص آخر، حتى الرياضة التي لا يشك في صحتها أحد. ومن ناحية أخرى، فإذا قرأنا الرسائل بامعان وجدنا أن الحواريين، بالرغم من اتفاقهم على الدين نفسه، كانوا يختلفون اختلافاً ملحوظاً على الأسس التي يقوم عليها[١٣]. فلكي يثبت بولس الناس في الدين ويبين لهم أن الخلاص لا يتم إلا بالفضل الالهي، علمهم أنه لا يحق لأحد أن يتفاخر بأفعاله، بل بايمانه فقط، وأن الأعمال لا تنقذ أحداً (انظر الرسالة إلى أهل رومية، ٣: ٢٧ ـ ٢٨)[١٤]، وأستخلص من ذلك عقيدة القدرية كلها. أما يعقوب فإنه على العكس من ذلك يدعو في رسالته إلى أن خلاص الإنسان يتم بأعماله لا بإيمانه فقط[١٥] (انظر، رسالة يعقوب، ٢ :

(١٢) يرجع اختلاف الحواريين فيما بينهم إلى ان كلا منهم يبشر بالطريقة التي تحلو له.

(١٣) يتفق الحواريون على أن الدين هو ممارسة العدل والاحسان (مع ان بولس يعطي الأولوية للعقائد)، ولكنهم يختلفون على العقائد لذلك يرى سبينوزا ان الدين شيء والعقائد شيء آخر. فالدين هو العدل والاحسان والتقوى الباطنية، والعقائد هي الايمان الشامل الذي يعطيه سبينوزا أسسه في الفصل الرابع عشر (وهو الايمان الفلسفي) فالأعمال (العدل والاحسان) هي التي تبرر الايمان. والأعمال ليست هي الشعائر أو الطقوس أو أفعال الخير بدافع من الرغبة أو الرهبة، بل تلك التي تتم برضا النفس الذي يعطي السلام والطمأنينة والذي ينشأ عن الحب ولا يهم موضوع الايمان (أي العقائد) في شيء. فقد يكون الانسان مؤمناً صادقاً وعقائد ايمانه باطلة وقد يكون للانسان عقائد صحيحة وايمانه كاذب (الفصل الرابع عشر).

(١٤) (رومية، ٣: ٢٧ ـ ٢٨) ٢٧ ـ فأين المفاخرة؟ انها قد انتفت. وبأي ناموس؟ أبناموس الأعمال؟ لا بل بناموس الايمان ٢٨ ـ لانا نحسب ان الانسان إنما يتبرر بالايمان بدون أعمال الناموس.

(١٥) يستنتج سبينوزا في النهاية أن الأناجيل والعهد القديم معاً مجموعة من المتناقضات لا يمكن أن تعطي عقيدة متجانسة، وأن سلطة تعاليم الكتاب ترجع إلى خيال النبي أو إلى اعتقاد الحواري الشخصي.

٢٤)[١٦]، ويجعل عقيدة الدين كلها تنحصر في هذه المبادىء القليلة وحدها، تاركاً كل مناقشات بولس جانباً. وأخيراً، لا شك في أن هذا الاختلاف في الأسس التي يقيم عليها الحواريون الذي كان سبباً لكثير من المنازعات والانقسامات التي ما زالت تعاني منها الكنيسة منذ زمن الحواريين ـ لا شك أنها ستظل تعاني منها إلى الأبد، حتى يأتي اليوم الذي ينفصل فيه الدين أخيراً عن التأملات الفلسفية ويقتصر على عدد صغير جداً من العقائد الشديدة اليسر التي دعا إليها المسيح نفسه. أما الحواريون فلم يستطيعوا ذلك لأن الناس كانوا يجهلون الانجيل. وعلى ذلك فلكي لا يصدم الناس بشدة بهذه العقيدة الجديدة، كيفها الحواريون بقدر استطاعتهم مع روح عصرهم (انظر الرسالة الأولى إلى أهل كورنثة، ٩: ١٩، ٢٠.. الخ)[١٧] واقاموها على أكثر الأسس شيوعاً واوسعها قبولاً في ذلك العصر. لذلك لم يتفلسف أي حواري بقدر ما تفلسف بولس الذي دعا للتبشير بين الأمم. أما الآخرون الذين كانوا يبشرون لليهود، المعروفين باحتقارهم للفلسفة، فقد تكيفوا حسب روح اليهود (انظر في هذا الموضوع في الرسالة إلى أهل غلاطية، ٢ : ٢.. الخ)[١٨] وعلموا الدين مجرداً، خلوا من أية تأملات فلسفية. ولكم يسعد عصرنا لو أمكننا أن نرى الدين وقد تحرر فيه بدوره من كل خرافة.

(١٦) (يعقوب، ٢ - ٢٤) ترون اذن ان الانسان بالأعمال يبرر لا بالايمان وحده.

(١٧) (كورنثة (١)، ٩: ١٩ - ٢٠) ١٩ - لأني إذ كنت حراً من الجميع عبدت نفسي للجميع لأربح الاكثرين. ٢ - فصرت لليهود كيهودي لأربح اليهود.

(١٨) (غلاطية، ٢ : ٢) وكان صعودي عن وحي وعرضت عليهم الانجيل الذي كرز به بين الأمم وعرضته على ذوي الاعتبار على انفراد لئلا أسعى او اكون قد سعيت باطلاً.

الفصل الثاني عشر

في الميثاق الحقيقي للشريعة الالهية وفي سبب تسمية الكتاب مقدساً ووصفه بأنه كلام الله وفي أن الكتاب، بقدر ما يتضمن كلام الله، قد وصل الينا دون تحريف.

إن من يعتقدون أن التوراة على ما هي عليه الآن رسالة من الله بعث بها من السماء إلى البشر، لن يفوتهم أن يصرخوا قائلين بأني ارتكبت الخطيئة في حق الروح القدس، إذ لقد قلت فعلاً: إن كلام الله مزيف ومنقوص ومحرف، وأننا لا نملك منه الا شذرات، وأن الميثاق الذي يشهد بعقد الله عهداً مع اليهود قد فقد. ومع ذلك فإني لا أشك في أنهم لو وافقوا على فحص المسألة، لكفوا عن الاحتجاج. والحقيقة أن نصوص الأنبياء والحواريين نفسها هي التي تشهد أكثر مما يشهد العقل نفسه، بأن كلام الله الأبدي، وعهده والدين الحق مسطور على نحو إلهي في قلب الإنسان أي في الفكر الإنساني، وهذا هو الميثاق الحقيقي الذي طبعه الله بخاتمه[2]، أي بفكرته وكأنه طبعه بصورة لألوهيته. ففي المبدأ أعطي الدين لليهود في صورة قانون مكتوب لأنهم كانوا وقتئذ أشبه بالأطفال[3]. ولكن موسى (التثنية، ٣٠، ٦)[4] وارميا (٣١: ٣٣)[5] تنبأ فيها بعد بأن زماناً سيأتي يسطر الله فيه

(١) الميثاق ترجمة للفظ اللاتيني Syngraphium والتي تترجم إلى الفرنسية بلفظ Charte تعني الوثيقة المكتوبة التي يرتبط بها شخصان. والميثاق عند سبينوزا ليس هو الوثيقة المكتوبة (أي الكتاب) بل فكر الله الخي فينا.

(٢) يبين سبينوزا هنا الوحي الداخلي (يستعمل ديكارت أيضاً نفس اللفظ Sigillum) فإذا كان الفكر الانساني يحمل طابع الله فلا حاجة للوحي الخارجي الذي يعتمد على المعجزات.

(٣) انظر الهامش ٦٥ من الفصل الثاني.

(٤) (التثنية، ٣٠: ٦) ويختن الرب قلبك وقلب نسلك لتحب الرب الهك بكل قلبك وبكل نفسك لكي تحيا.

(٥) (أرميا، ٣١: ٣٣) ولكن هذا العهد الذي أقطعه مع آل اسرائيل بعد تلك الأيام يقول الرب هو اني أجعل شريعتي

الشريعة في قلوبهم. وإذن فاليهود وحدهم، ولا سيما الصدوقيين منهم[٦]، هم الذين كان عليهم أن يكافحوا من أجل قانون مكتوب على ألواح، أما من كانوا يملكونه مدوناً في قلوبهم فلم يكن عليهم أن يفعلوا شيئاً من هذا. فمن يأخذ ذلك في اعتباره لن يجد في الفصول السابقة شيئاً مناقضاً أو مكذباً لكلام الله أي للدين الحق وللايمان، بل على العكس سيرى أننا نوطد دعائمه، كما بينا أيضاً في نهاية الفصل العاشر. ولو لم يكن ما أقول صحيحاً لكنت قد قررت التزام الصمت في جميع هذه الموضوعات، ولسلمت راضياً، لكي اتجنب جميع المشكلات بأن هناك أسراراً عميقة مخبأة في الكتب المقدسة. ولكن لما كانت قد نشأت خرافات لا يمكن قبولها من هذه الأسرار الكاذبة، التي هي مصدر كل الا شرور الخطرة الأخرى التي تحدثت عنها في مقدمة الفصل السابع، فقد رأيت ان من واجبي الا اتخلى عن فحص هذه المسائل، خاصة وأن الدين لا يحتاج إلى محسنات من الخرافة، بل على العكس تضيع روعته لو زيناه بمثل هذه الأوهام. ولكن قد يعترض بأنه على الرغم من أن القانون الالهي مسطور في القلوب، فإن هذا لا يمنع من أن يظل الكتاب كلام الله، ومن ثم فلا يحق لأحد أن يقول عن الكتاب أنه منقوص ومحرف، تماماً كما لا يحق لأحد أن يقول ذلك عن كلام الله. ولكني على العكس أخشى أن يؤدي التطرف في التقديس إلى تحويل الدين إلى خرافة، وأن ينصرف الناس إلى عبادة التماثيل والصور، أي الورق المسود، بدلاً من كلام الله. وأني لأعلم أنني لم أقل شيئاً ينال من الكتاب أو من كلام الله، لأني لم أعرض شيئاً لم أبرهن على صحته ببراهين واضحة للغاية. ولهذا السبب أيضاً أستطيع ان أؤكد واثقاً أني لم أقل شيئاً فيه كفر أو يشتم منه رائحة الكفر. واني لأعترف بأن بعض الذين يعدون الدين عبئاً ثقيلاً عليهم، قد يستخلصون من هذه الرسالة ما يبيح لهم ارتكاب الأثم دون ما سبب سوى سعيهم وراء اللذات، وينتهون منها إلى أن الكتاب برمته معيب ومحرف، وبالتالي فلا سلطة له. وأنا لا أستطيع شيئاً حيال هذه المساوىء، نظراً إلى هذه الحقيقة المعروفة وهي أنه يستحيل على الإنسان أن يقول شيئاً يبلغ من الصواب حداً يستحيل معه تشويهه أو اساءة تأويله. ومن يريد السعي وراء اللذات يسهل عليه ايجاد المبررات لذلك. بل ان من كانوا،

= في ضمائرهم وأكتبها على قلوبهم وأكون لهم الهاً وهم يكونون لي شعباً.

(٦) انظر الهامش ٣٨ من الفصل العاشر.

في الزمان الغابر، يملكون الأصول وتابوت العهد، بل كان بينهم الأنبياء والحواريون، لم يكونوا أفضل ولا أكثر طاعة، بل ظلوا جميعاً - يهودا وغير يهود - على ما هم عليه، وظلت الفضيلة نادرة للغاية في كل عصر. ومع ذلك، فإن من واجبي، لكي أزيل أي تحرج أن أبين هنا أولاً بأي معنى يقال عن الكتاب، أو عن أي شيء آخر ليس له صوت، انه مقدس أو الهي، وثانياً ما هو كلام الله حقيقة، وأنه لا يوجد في عدد معين من الأسفار، وأخيراً نبين أن الكتاب من حيث أنه يدعو إلى ما هو ضروري للطاعة والخلاص، لم يكن من الممكن أن يحرف. وبذلك يسهل على المرء الحكم بأننا لم نقل شيئاً مناقضاً لكلام الله، وأننا مبرءون من كل كفر.

يطلق اسم «مقدس» و «الهي» على كل ما يؤدي إلى التقوى وإلى الدين[٧]، ولا يظل الشيء مقدساً إلا إذا استمر الناس في استخدامه على نحو ديني. فإذا لم يعودوا اتقياء، ضاعت قدسية ما كان مقدساً من قبل. فمثلاً أطلق البطريق يعقوب على مكان ما اسم «مسكن الله» لأنه عبد الله الذي أوحى إليه في هذا المكان. أما الأنبياء فقد أطلقوا على المكان نفسه اسم «مسكن الطغيان» (انظر عاموس، ٥ : ٥، هوشع، ١٠ : ٥)[٨] لأن الاسرائيليين اعتادوا، تنفيذاً لمشيئة ياربعام، على التضحية فيه للأوثان. وهناك مثل آخر يوضح هذه المسألة تماماً: وهو ان الكلمات لا تدل على معان مضبوطة إلا في الاستعمال، فإذا كانت في هذا الاستعمال قادرة على أن تحث من يقرأونها على التقوى، أصبحت هذه الكلمات مقدسة، وأصبح الكتاب الذي نظمت فيه هذه الكلمات مقدساً. أما إذا حدث بعد ذلك أن بطل الاستعمال إلى حد أن الكلمات لا يعود لها أي مدلول، أو اهمل الكتاب اهمالاً تاماً، إما

---

(٧) هناك فرق بين تصور سبينوزا للدين وللتقوى في كتاب «الأخلاق» (IV, prop. 37, schol. 1) وتصوره لهما في «الرسالة». ففي كتاب «الأخلاق» الدين هو أحد اسماء الفضيلة وهي الرغبة في البقاء والمحافظة على النفس من حيث ان الانسان يعمل بالعقل وطبقاً لأفكار صحيحة adequates، اي انه دين الحكيم. أما في «الرسالة» فالدين هو مجرد التقوى الباطنية. انظر التفرقة بين هذين التصورين في: prümers: Spinz's Religiomsbegniff, Halle, 1906.

(٨) (عاموس، ٥ : ٥: ولا تطلبوا بيت ايل ولا تأتوا الجلجال ولا تجوز إلى بئر سبع فإن الجلجال تجلى جلاء وبيت ايل تصير عدماً.

(هوشع، ١٠ : ٥) يخاف سكان السامرة على عجال بيت آون لأن شعبه وكهنته الذين كانوا مبتهجين به يتوجون على مجده لأنه زال منه.

لخبث البشر أو لأنهم لا يعرفون ماذا يفعلون به، عندئذ تضيع فائدة الكلمات والكتاب معاً، ولا تعود لها أية قداسة، وأخيراً، إذا اختلف مدلول الكلمات، أو شاع استعمالها بمدلولات مضادة، تصبح الكلمات، وكذلك الكتاب، اللذان كانا مقدسين من قبل، دنسين لا قدسية فيهما، نستنتج من ذلك أنه لا يوجد شيء على الاطلاق مقدس أو دنس لا قدسية فيه خارج الفكر، بل انه لا يكون كذلك إلا بالنسبة إلى الفكر. وهذا ما يمكن البرهنة عليه بوضوح تام بنصوص عديدة من الكتاب. وسأعطي لذلك مثلاً أو مثلين، يقول ارميا (٧: ٤)(٩) إن يهود زمانه قد أطلقوا بطلانا على معبد سليمان اسم معبد الله، ثم يعلل ذلك في الاصحاح نفسه بقوله: إن اسم الله لا يمكن أن يرتبط بهذا المعبد إلا إذا كان الناس الذين يؤمونه يمجدون الله ويدافعون عن العدالة. فإذا أمه القتلة واللصوص وعبدة الأوثان وسائر المجرمين، يصبح حينئذ مأوى للأشرار. وكثيراً ما لحظت مدهشاً ان الكتاب لا يذكر شيئاً عن مصير تابوت العهد، والأمر المؤكد أنه هدم أو حرق مع المعبد، مع أنه كان أعظم المقدسات وأكثرها تبجيلاً لدى العبرانيين. ولهذا السبب نفسه لا يكون الكتاب مقدساً، ولا تكون نصوصه الهية، إلا بقدر ما يحث الناس على تقوى الله. فإن تخلوا كلية عن هذه التقوى، كما تخلى عنها اليهود من قبل، أصبح حبراً على ورق أو ضاعت قدسيته كلية، وأصبح معرضاً للتحريف، بحيث انه لو حرف أو فقد، لكان من الخطأ أن يقال إن كلام الله قد حرف أو فقد، وبالمثل كان من الخطأ أن يقال في زمان ارميا: لقد التهمت النيران(١٠) المعبد، الذي كان وقتئذ معبد الله. وهذا ما يقوله ارميا عن الشريعة نفسها عندما كان يسب كفار زمانه (٨: ٨) كيف تقولون: نحن حكماء وشريعة الرب معنا؟ ان قلم الكتبة الكاذب قد حولها إلى الكذب. وهذا يعني أنه مع أن الكتاب بين أيديكم فإنكم تكذبون إذا قلتم انكم تملكون شريعة الله بعد ان جعلتموها كاذبة كل الكذب. وكذلك عندما حطم موسى الألواح الأولى للتوراة، لم يقذف كلام الله مطلقاً ولم يحطمه بيديه غضباً (ومن ذا الذي يتصور ذلك وهو موسى وهذا

(٩) (أرميا، ٧: ٤) لا تتكلموا على قول الكذب قائلين هيكل الرب، هيكل الرب، هيكل الرب.

(١٠) البناء الذي التهمته النيران أيام ارميا لم يكن معبد الله، ولكن ذلك لا ينقص من تحليل سبينوزا شيئاً في أن حرق معبد الله لا يعني المساس بالله نفسه.

كلام الله؟)[١١] بل ان ما قذفه لم يكن إلا أحجاراً، أعني أحجاراً كانت مقدسة من قبل، لأن العهد الذي قطعه اليهود على أنفسهم كان مكتوباً عليها، ولكن بعد أن عبد اليهود العجل، ومن ثم نقضوا هذا العهد، أصبحت هذه الأحجار خلوا من كل قدسية. ولنفس السبب ضاعت الألواح الثانية مع التابوت. لذلك، فليس هناك ما يدعو للدهشة إذا كانت مخطوطات موسى الأصلية قد ضاعت، وإذا كانت الأسفار التي بين أيدينا قد لقيت المصير الذي ذكرناه بعد أن ضاع تماماً الأثر الأصلي بحق للميثاق الالهي وهو أقدس الآثار جميعاً. فليكف خصومنا اذن عن اتهامنا بالكفر، نحن الذين لم نقل شيئاً مناقضاً لكلام الله ولم ندنسه مطلقاً، وليصبوا غضبهم - لو كان الغضب عن حق ممكناً - على القدماء الذين دنسوا بخبثهم هيكل الله والشريعة وكل ماهو مقدس، وعرضوها كلها للفساد، وأضيف أنه لو كانت في كل واحد منا كما يقول الحواري (الرسالة الثانية إلى أهل كورنثة، ٣: ٣)[١٢] رسالة الله مكتوبة بروح الله لا بالمداد، وعلى لوح من اللحم وهو القلب، لا على ألواح من الحجر، لكف الناس عن عبادة الحرف ولذهب قلقهم البالغ عليه.

أعتقد أني شرحت على هذا النحو بما فيه الكفاية بأي معنى ينبغي أن ننظر إلى الكتاب على أنه مقدس والهي، وعلينا الآن أن نرى ما المعنى الدقيق المقصود بلفظ دبر يهوه (كلام الله)[١٣]. تعني دبر: كلام، خطاب، أمر، شيء. ولكنا قد بينا في الفصل الأول الأسباب التي يقال من أجلها عن الشيء في العبرية انه ينتمي إلى الله أو يتعلق بالله، وبذلك نعرف بسهولة ماذا يقصد الكتاب عندما يستعمل تعبيرات مثل كلمة الله وخطابه ووصيته وأمره. فلا فائدة اذن من تكراره هنا أو من تكرار ما عرضنا له في النقطة الثالثة من الفصل السادس ونحن نعالج موضوع المعجزات[١٤]. بل تكفي اشارة واحدة لايضاح ما نريد قوله هنا على

---

(١١) تدل هذه الفقرة على ان السخرية من الكتاب هي أكبر منهج نقدي يمكن تطبيقه عليه كما فعل فولتير بعد ذلك في القرن الثامن عشر.

(١٢) (كورنثة (٢)، ٣: ٣) فإنه قد اتضح أنكم رسالة المسيح التي خدمناها نحن وقد كتبت لابمداد بل بروح الله الحي. لا في الواح من حجر بل في ألواح من لحم.

(١٣) لم يكن أعداء سبينوزا كلهم يعلمون اللغة العبرية.

(١٤) بين سبينوزا في النقطة الثالثة من الفصل السادس أن العناية الالهية لا تفترق في شيء عن نظام الطبيعة ومن ثم يكون الوحي شيئاً طبيعياً.

نحو أفضل. عندما يوصف شيء لا يكون هو الله نفسه، بأنه كلام الله، فإن المقصود بذلك على وجه الدقة هذا القانون الالهي الذي عرضنا له في الفصل الرابع، أي هذا الدين الشامل، أو الكاثوليكي، الذي يشارك فيه الجنس البشري كله. ويمكن الرجوع في هذا الموضوع إلى أشعيا (١ : ١٠ . . الخ)[١٥] حيث تعلم الطريقة الصحيحة للحياة، التي لا تتكون من طقوس، بل من احسان وصدق، وحيث يسميها النبي كلام الله وشريعته دون تمييز. وكذلك تستخدم الكلمة مجازياً لكي تدل على نظام الطبيعة نفسه، وعلى القدر (لأنهما يعتمدان على الأمر الأزلي للطبيعة الالهية ويصدران عنه) ولكي تدل بوجه خاص على ذلك الجزء من نظام الطبيعة، الذي تنبأ به الأنبياء، وذلك لأنهم لم يكونوا يدركون الاشياء المستقبلة بعللها الطبيعية، بل بوصفها قرارات وأوامر الهية. وتستعمل الكلمة أيضاً للدلالة على كل أمر نبوي، بقدر ما يكون قد أدركه بقدرته التي يتفرد بها، أو بهبة النبوة، لا بالنور الطبيعي الذي يشارك فيه الجميع، خاصة وقد اعتاد الأنبياء بالفعل تصور الله كمشرع، كما بينا ذلك في الفصل الرابع. لهذه الأسباب الثلاثة اذن سمي الكتاب كلام الله: أولاً لأنه يعلم الدين الصحيح الذي وضعه الله أزلياً، ثانياً لأنه يتنبأ في صورة رواية بالمستقبل بقدر ما قضى به الأمر الالهي. ثالثاً لأن مؤلفيه الحقيقيين كانوا في معظم الأحيان يدعون إلى ما حصلوا عليه بنور خاص بهم، لا بالنور الفطري، وجعلوا الله نفسه هو الذي يتحدث. وعلى الرغم من أن جزءاً من محتوى الكتاب مجرد تاريخ يمكن ادراكه بالنور الفطري، فإن الاسم مستمد مما يؤلف المضمون الأساسي للكتاب. بذلك ندرك بسهولة بأي معنى يجب أن نتصور الله كمؤلف للتوراة؟ هذا المعنى هو أن التوراة تعلمنا الدين الصحيح، لا أن الله أراد أن يعطي البشر عدداً معيناً من الكتب. ونستطيع أيضاً أن نفهم سبب تقسيم الكتاب إلى أسفار العهد القديم وأسفار العهد الجديد، ذلك لأن الأنبياء قبل ظهور المسيح كانوا يبشرون بالدين على أنه قانون الأمة الاسرائيلية فحسب، ويستمدون قوتهم من العهد الذي أبرم زمن موسى، على حين بشر الحواريون بعد ظهور المسيح بنفس الدين لجميع الناس بوصفه قانوناً كاثوليكياً،

---

(١٥) (أشعيا، ١ : ١٠ - ١١، ١٦ - ١٧) ١٠ - اسمعوا كلمة الرب بأحكام سدوم، اصغوا الى شريعة الهنا يا شعب عمورة ١١ - مافائدتي من كثرة ذبائحكم. . ١٦ - فاغتسلوا وتطهروا وأزيلوا شر اعمالكم من أمام عيني وكفوا عن الاساءة ١٧ - تعلموا الاحسان والتمسوا الانصاف، أغيثوا المظلوم وأنصفوا اليتيم وحاموا عن الأرملة.

واستمدوا قوتهم من آلام المسيح. وهذا لا يعني اختلاف أسفار العهد الجديد في العقيدة عن أسفار العهد القديم او أنها كتبت كميثاق لعهد ما، أو ان الدين الكاثوليكي، وهو دين طبيعي إلى أقصى حد[١٦]، كان جديداً، إلا بالنسبة إلى الناس الذين لم يعرفوه من قبل. ومن هنا قال يوحنا كاتب الانجيل (١ : ١٠): كان في العالم.. والعالم لم يعرفه. ولو كان لدينا عدد أقل من أسفار العهد القديم أو الجديد، لما أدى ذلك إلى حرماننا من شيء من كلام الله (الذي ينبغي أن يكون معناه، كما قلنا، الدين الصحيح)، مثلما لا يمكن أن يؤدي ضياع كتب أخرى كثيرة في غاية الأهمية إلى حرماننا من أي شيء فيه مثل سفر الشريعة الذي كان محفوظاً في المعبد على نحو ديني كميثاق للعهد وكذلك كتب الحروب والأخبار وعدد كبير آخر أخذت منه الأسفار التي لدينا في العهد القديم ثم جمع ذلك كله فيما بعد. هذا فضلاً عن وجود أسباب أخرى تؤيد ذلك، هي:

١ - لم تدون أسفار العهدين القديم والجديد بتفويض خاص في عصر واحد، يسري على كل الأزمان، بل جاء تدوينها مصادفة، وقصد بها أناس معينون، ودونت بحيث تلائم مقتضيات العصر والتكوين الشخصي لهؤلاء الناس، وهذا ما تدل عليه رسالات الأنبياء (الذين أرسلوا نذيراً لكفار عصرهم) وكذلك رسائل الحواريين.

٢ - تختلف معرفة الكتاب وفكر الأنبياء عن فهم فكر الله أي الحقيقة[١٧]. وقد برهنا على ذلك في الفصل الثاني الخاص بالأنبياء، وينطبق هذا البرهان أيضاً على الروايات وعلى المعجزات، كما بينا في الفصل السادس. وعلى العكس من ذلك لا تنطبق هذه التفرقة على الفقرات التي تتحدث عن الدين الصحيح والفضيلة الحقة.

٣ - تم اختيار أسفار العهد القديم من بين أسفار كثيرة أخرى، ثم جمعها وأقرها مجلس الفريسيين. وكذلك قبلت أسفار العهد الجديد ضمن المجموعة المقننة بقرار بعض المجامع الكنسية التي رفضت في الوقت نفسه أسفاراً أخرى كثيرة بوصفها منعدمة القيمة، مع

---

(١٦) الدين الشامل هو ايضاً دين طبيعي وكان في العالم قبل ظهور المسيح ويقترب سبينوزا هنا من هربرت أوف شربري Herbert of Cherbury. كذلك يقول هوبز Hobbes ان المسيح لم يأت بتعاليم جديدة بل نصح البشر بطاعة القوانين التي تعطيها اياهم الطبيعة والحاكم.

(١٧) يستعمل سبينوزا هنا الكلمات التقليدية، ولكنه يعطيها معاني جديدة.

أن كثيراً من الناس كانوا يقدسونها، على أن اعضاء هذه المجامع الكنسية (سواء مجامع الفريسيين أم مجامع المسيحيين) لم يكونوا أنبياء، بل كانوا من ذوي الخبرة والفقهاء فحسب. ومع ذلك يجب أن نعترف بأنهم أخذوا كلام الله قاعدة لاختيارهم، وعلى ذلك فلا بد أنهم عرفوا كلام الله قبل موافقتهم على جميع الأسفار.

٤ ـ لم يكتب الحواريون (كما قلنا في الفصل السابق) بوصفهم أنبياء بل بوصفهم فقهاء، واختاروا أسهل الطرق لتعليم التلاميذ الذين يودون تكوينهم، وبالتالي فإن رسائلهم تتضمن (كما قلنا في نهاية الفصل نفسه) أشياء كثيرة يمكن الاستغناء عنها، دون أن يلحق ذلك أي ضرر بالدين.

٥ ـ وأخيراً، فهناك أربعة أناجيل في العهد الجديد. ومن منا يستطيع أن يعتقد أن الله أراد أن يقص سيرة المسيح وأن يبلغه للبشر أربع مرات؟ لا شك أنه توجد في كل انجيل أشياء معينة لا توجد في غيرها، وأن كل انجيل يساعد في فهم الآخر. ومع ذلك لا ينبغي أن نستنتج من ذلك أن من الضروري معرفة كل ما يرويه كتّاب الاناجيل الأربعة، وأن الله قد اختارهم كتاباً حتى يعرف الناس سيرة المسيح على نحو أفضل. فلقد بشر كل واحد منهم بانجيله في مكان خاص، وكتب كل منهم ما بشر به، لا لشيء إلا لكي يروي سيرة المسيح بطريقة أوضح، لا لكي يشرح الأناجيل الأخرى. فإذا كانت مقارنة الأناجيل تؤدي أحياناً إلى فهم المرء لها على نحو أفضل وأيسر، فإن ذلك يحدث مصادفة، وبالنسبة إلى عدد محدود من النصوص، يمكننا أن نتجاهلها دون أن تصبح السيرة، نتيجة لذلك، أقل وضوحاً، أو يصبح الناس أقل قدرة على السعادة الروحية.

وهكذا بينا أن الكتاب قد سمي عن حق كلام الله، وذلك من وجهة نظر الدين وحدها، أي من وجهة نظر القانون الالهي الشامل. ولم يبق لنا إلا ان نبين أنه لا يمكن أن يكون مختلفاً أو محرفاً أو منقوصاً، بقدر ما يكون هذا الاسم منطبقاً عليه. وأود أن ألفت النظر هنا إلى أني أسمي النص مختلفاً ومحرفاً ومنقوصاً عندما يكون قد ساء التأليف والكتابة إلى حد لا يمكن معه التعرف على معناه؛ سواء بالرجوع إلى الاستعمال اللغوي أو باستخلاصه من الكتاب وحده. ولست أعني بذلك أن الكتاب، بقدر ما يحتوي على الشريعة

الالهية، كان له دائماً نفس النقط ونفس الحروف ونفس الكلمات (وأترك للماسوريين[18] ولمن يعبدون الحرف بطريقة خرافية أمر البرهنة على ذلك) بل أعني فقط أن المعنى الذي من أجله وحده يسمى النص الهياً، وصل إلينا دون تشويه، وأن كانت الكلمات التي استخدمت أولاً للتعبير عنه قد تغيرت مرات كثيرة، وهذا لا ينقص مطلقاً من ألوهية الكتاب لأنه يظل الهياً وهو مكتوب بكلمات أخرى وبلغة أخرى. فلا يمكن إذن أن يشك أحد في أن الشريعة بهذا المعنى، قد وصلت الينا دون تحريف، لأننا ندرك بالكتاب نفسه، ودون أية صعوبة أو أي اشتباه، أن الشريعة تتلخص في هذه الوصية: حب الله فوق كل شيء، وحب المرء لجاره كما يحب نفسه. ونحن واثقون من أن هذه الوصية لا يمكن أن تكون نتيجة للتحريف، ولم يكتبها قلم متسرع، أو متهم بالأخطاء. ولو كان الكتاب قد أعطى تعاليم مختلفة، لاختلفت تعاليمه أيضاً في جميع الموضوعات الأخرى، لأن هذه الوصية أساس الدين كله، بحيث أن محوها يؤدي إلى هدم البناء كله في الحال. وبالتالي فإن كتاباً لا يدعو إلى ذلك لن يصبح كتاباً مقدساً، بل يكون كتاباً مختلفاً كل الاختلاف. فنحن إذن على يقين تام من أن تعاليم الكتاب كانت كذلك دائماً، وانه لا يمكن، في هذا الصدد، لأي خطأ عرضي أن يغير معنى هذه التعاليم إلا واكتشف فوراً، كما لا يمكن لأحد تزييف هذه التعاليم إلا وظهر اثمه بادياً للعيان. ولكن لما كان علينا أن نسلم بأن هذا الأساس ظل دون افساد، فيجب أن نعترف أيضاً بجميع النتائج التي تترتب عليه دون مناقشة، والتي تتسم بنفس الطابع الأساسي: وهي أن الله موجود، وأن عنايته شاملة، وأنه قادر على كل شيء، وأن أمره يقضي بأن يكون التقي سعيداً والعاصي شقياً، وأن خلاصنا يتم بفضله وحده. ويعلم الكتاب ذلك كله بوضوح في جميع مواضعه، وكان لا بد أن يعلمه دائماً، وإلا لكان كل شيء آخر فيه عبثاً لا أساس له. أما باقي الحقائق الخلقية فإنها خالية أيضاً من أي فساد، لأنها تنتج بوضوح من هذا الأساس الشامل. مثال ذلك، الحرص على العدالة، ومساعدة المحتاج، والامتناع عن القتل، وعدم التطلع إلى ما يملكه الغير... الخ. أقول: إن شر الناس لم يمكنه أن يزيف من هذه الحقائق شيئاً، ولم يمح الزمان أقل قدر منها. وإذا كان قد حدث لها أي انهيار جزئي، فإن أساسها الشامل كان كفيلاً بإعادة بنائها كاملاً في الحال، وخاصة تعاليم الاحسان التي يوصي بها

---

(18) انظر الهامش ٤٦ من الفصل التاسع.

العهدان في كل مواضعهما باعتبارها أهم الفضائل. ولنضف إلى ذلك أنه على الرغم من أن الإنسان قد ارتكب من الجرائم الشنعاء كل ما يمكن تصوره، فلن يحاول أحد مع ذلك - كيما يجد عذراً لجريمة - أن يهدم القوانين، أو أن يقدم قاعدة فاسقة بوصفها احدى التعاليم الأزلية النافعة للخلاص. والحق أن الطبيعة البشرية تبدى دائماً بحيث انه إذا اقترف أحد جرماً (سواء أكان ملكاً أم من الرعية) فإنه يحاول أن يحيطه بظروف كفيلة تجعل الناس يظنونه بريئاً من كل جرم في حق العدالة وفي حق الشرف. ففي استطاعتنا إذن أن نستنتج عن حق أن القانون الالهي الشامل الذي علمه الكتاب قد وصل الينا كاملاً دون أي تحريف. وبالإضافة إلى ذلك، هناك بعض الموضوعات الأخرى التي لا يمكن الشك فيها لأن لدينا عنها تراثاً جديراً بالثقة، مثل جوهر روايات الكتاب، لأنها تروي وقائع معروفة ومشهورة لدى الجميع. فقد اعتاد العامة من اليهود تذكر وقائع التاريخ الوطني عن طريق انشاد المزامير. وكذلك عرف الناس في كافة أنحاء الامبراطورية الرومانية جوهر افعال المسيح وآلامه. فلا يمكننا أن نظن أن الخلف قد نقل الينا جوهر هذا التاريخ على غير ما تلقاه إلا إذا افترضنا تواطؤ السواد الأعظم من الجنس البشري.

وهذا أمر بعيد عن التصديق. وإذن فلم يكن من الممكن أن تقع التغييرات والأخطاء إلا فيما بقي من الأمور، أعني في واحدة أو أخرى من ملابسات الرواية أو النبوة التي تفيد في حث الشعب على التقوى، أو في هذه المعجزة أو تلك التي تقدم لبعث الارتباك في عقول الفلاسفة، أو في الموضوعات التأملية التي أدخلتها الفرق المتنازعة في الدين، حتى يتسنى لكل فرقة ايجاد ضمان من السلطة الالهية لبدعها. ولكن لا يهم كثيراً للحصول على الخلاص أن تكون هذه الأمور قد زيفت أم لا. وسأبين ذلك صراحة في الفصل التالي، وإن كنت أعتقد أنني قد أقمت البرهان عليه من قبل، وخاصة في الفصل الثاني.

الفصل الثالث عشر

وفيه نبين أن الكتاب لا يحتوي إلا على تعاليم يسيرة للغاية ولا يحث إلا على الطاعة، وتقتصر عقيدته في الطبيعة الالهية على ما يمكن اتخاذه قاعدة عملية في حياة الناس اليومية.[٢]

بينا في الفصل الثاني من هذه الرسالة أن الأنبياء كانت لهم مقدرة فريدة على الخيال وحده، لا على المعرفة، وأن الله لم يوح لهم بأمور فلسفية عميقة، بل بأفكار يسيرة للغاية[٣]، وضعت بحيث تلائم الأحكام المسبقة لكل نبي، كما بينا في الفصل الخامس أن الكتاب لم يقدم إلا تعاليم يسهل ادراكها لأي فرد، لذلك لم يستعمل المنهج الاستنباطي الذي يبدأ من بديهيات وتعريفات تتسلسل منها القضايا، ولكنه اقتصر على اعطاء حقائق يقصد منها أن يؤمن بها الناس، ثم أيدها بالتجربة وحدها، أي بالمعجزات[٤] وبالروايات التاريخية،

---

(١) خصص سبينوزا الفصول الاثنى عشر الأولى للنقد الداخلي والخارجي للكتاب والفصول الثلاثة التالية حتى الخامس عشر كفصول انتقالية إلى الجزء السياسي من الرسالة. ويتساءل فيها سبينوزا: كيف يستطيع المؤمن التقي أن يقوم بواجباته لا من حيث صدق ايمانه فقط (طريق ذاتي)، بل من حيث نفعه للدين (طريق موضوعي)! يستطيع الفيلسوف ذلك عن طريق الايمان الشامل الذي يضم معاً مبادىء العهد القديم والجديد.

(٢) لا تدل نظرية سبينوزا في يسر الكتاب على تذبذبه كما يظن المسيحيون المتعصبون أو على ايمانه كما يظن اليهود. إذ يستطيع الانسان الحصول على الخلاص الروحي بطريقين: بالعقل وهو طريق الحكيم، وبانكار الذات والتخلي عن الانانية. ويقدر الحكيم هذا الطريق الثاني لمن يسلكه ولا يستطيع السلوك في الطريق الأول، ولكن يظل الطريق الأول هو الوسيلة للحصول على المعرفة الصحيحة. ويخاطب سبينوزا بهذه الفكرة المسيحيين المتحررين الهولنديين الذين يؤمنون في يسر ويحصلون على النعيم الروحي بهذا الايمان البسيط.

(٣) يرى سبينوزا هنا ان العمل هو محك الايمان وأن الدين الشامل هو سلامة القلب وأن ميتافيزيقاه هي الأخلاق.

(٤) يبدو ذكاء سبينوزا هنا في حديثه عن المعجزات بطريقة توحي بأنه لا يرفضها مع أنه لا يؤمن بها.

واستعمل في هذه الروايات أكثر الأساليب والتعبيرات قدرة على التأثير في العامة. ويمكن الرجوع في هذا الصدد إلى ما برهنا عليه من قبل في النقطة الثالثة من الفصل السادس(٥). وأخيراً بينا في الفصل السابع أن الصعوبة كلها في فهم دروس الكتاب ترجع إلى اللغة وحدها، لا إلى عمق الموضوع، لا سيما أن الأنبياء لم يبشروا لاهوتيين متعمقين، بل بشروا كل اليهود على الاطلاق، كما اعتاد الحواريون عرض عقيدة الانجيل في الكنائس، حيث يجتمع عامة المؤمنين. هذه الظروف المختلفة أسهمت في جعل الكتاب مجموعة من الحقائق اليسيرة للغاية تدركها أكثر الأذهان خمولاً، لا مجموعة من التأملات الخالصة والنظريات الفلسفية. لذلك أجد نفسي عاجزاً عن التعبير عن دهشتي من التكوين الذهني لأولئك الذين تحدثت عنهم من قبل، والذين يرون في الكتاب أسراراً بلغت من العمق حداً لا يمكن معه شرحها بأية لغة، والذين أقحموا في الدين من التأملات الفلسفية ما جعل الكنيسة تتحول إلى أكاديمية، والدين يصبح علماً، بل جدلاً. لا عجب إذن الا يعترف أناس يتفاخرون بأن لديهم نوراً أعلى من النور الفطري، بأنهم أقل علماً من الفلاسفة الذين لم يتعدوا حدود النور الفطري. ومن المؤكد أني سأتعجب كثيراً لو وجدت لدى هؤلاء الناس شيئاً جديداً في ميدان التأمل الخالص. أعني شيئاً لا يكون مألوفاً، بل تافهاً بالنسبة إلى فلسفة غير اليهود (الذين يتهمهم هؤلاء مع ذلك، بأن بصيرتهم كانت عمياء!) فإذا نظرنا إلى هذه الأسرار التي يخبئها الكتاب، والتي يدعون أنهم وحدهم القادرون على الكشف عنها، فلن نجد فيها إلا بعضاً مما ابتدعه أرسطو وأفلاطون أو من يشابههما، يستطيع أي شخص من سذج العقول أن يؤلفها في حلمه بعناء أقل مما يبذله أعظم العلماء عندما يستخلصها من الكتاب، وليس معنى هذا أننا نرفض على الاطلاق التسليم بوجود بعض الحقائق النظرية الخالصة في الكتاب، لأننا ذكرنا بعض هذه الحقائق في الفصل السابق، وأعلنا أنها أساسية في الكتاب ولكني أقول: إن هناك قدراً ضئيلاً من هذا النوع، وأن هذا القدر الضئيل يسير للغاية. وسأحاول الآن أن أبين ما هي هذه الحقائق، والمنهج الذي يمكن به تحديدها، وسوف يسهل علينا ذلك لو عرفنا أن هدف الكتاب لم يكن تلقيننا العلوم؛ إذ أننا حينئذ نستطيع أن نستنتج من هذا أنه يطلب من

---

(٥) الأشياء التي يظنها الناس معجزات هي في الحقيقة اشياء طبيعية يعزوها الانبياء إلى تدخل خارجي من الله في الطبيعة لاثارة الخيال وتحريك النفوس.

الناس الطاعة وحدها، ويدين العصيان لا الجهل. ولكننا نعلم أن طاعة الله تنحصر كلها في حب الجار (إذ يؤكد بولس في الرسالة إلى أهل رومية (١٣ : ٨)[٦] أن من يحب جاره، أعني من يحبه طاعة لله، تتحقق لديه الشريعة)، وبالتالي لا يوصي الكتاب بأية معرفة إلا المعرفة اللازمة لجميع الناس حتى يطيعوا الله وفقاً لوصيته، وهي المعرفة التي يصبحون بدونها عاصين أو على الأقل يفتقرون إلى كل قاعدة للطاعة. أما التأملات النظرية التي لا ترمي مباشرة إلى تحقيق هذا الغرض ـ سواء أكانت متعلقة بمعرفة الله أم بمعرفة الأشياء الطبيعية ـ فإنها لا تنتمي إلى صميم الكتاب، ويجب فصلها عن الدين الموحى به.

ومع أن باستطاعة كل فرد كما قلنا من قبل أن يدرك بسهولة ما قلته، فإنه لما كان هذا الأمر يقرر مصير نظرتنا إلى الدين بأسره، فإني سأقدم برهاناً أدق وشرحاً أوضح لما أقول. ولهذا الغرض يجب أن نبين: أولاً أن المعرفة العقلية، أي المعرفة الصحيحة لله[٧]، ليست كالطاعة هبة لكل المؤمنين. ثانياً أن المعرفة الوحيدة التي طلبها الله من جميع الناس بلا استثناء، على لسان الأنبياء، والتي لا يمكن اعفاء أحد منها، هي معرفة العدالة الالهية والاحسان الالهي. ومن السهل استخلاص هاتين الحقيقتين من الكتاب ذاته.

١ ـ هناك نص واضح كل الوضوح في سفر الخروج (١ : ٣) يقول الله فيه لموسى كي يبرز له عظمة الفضل الذي أكرمه به: أنا الذي تجليت لابراهيم واسحق ويعقوب إلهاً قادراً على كل شيء، وأما أسمي يهوه فلم أعلنه لهم. ولكي نشرح هذا النص يجب أن نلحظ أن «الشداي» تعني بالعبرية «الله الكافي»[٨] لأنه يعطي كل فرد ما يكفيه، ومع أن لفظ «سداي» يستعمل في كثير من الأحيان بمفرده للدلالة على الله، فإنه يجب ولا شك أن نفهم ضمناً كلمة «الـ» أي الله، على الدوام، كذلك يجب أن نلحظ أننا لا نجد مطلقاً في الكتاب اسماً آخر غير «يهوه» للتعبير عن ماهية الله المطلقة، التي لا تربطها صلة بالمخلوقات. ولذلك يقول

---

(٦) (رومية، ١٣ : ٨) لا يكن عليكم لأحد حق ما خلا حب بعضكم لبعض فإنه من أحب القريب فقد أتم الناموس.

(٧) هذه المعرفة العقلية الصحيحة هي المعرفة المتسقة adéquate.

(٨) يلحظ بعض فقهاء اللغة العبرية ان كلمة سداي Sadai أو شداي Shaddai لا تدل على المعنى الذي يقترحه سبينوزا وكذلك ما يقوله عن الـ ال El والوهيم Elohim ولكن الذي يعني سبينوزا ليس فقه اللغة بقدر دلالة الألفاظ وهو منهج معروف في التفسير عند المحدثين من الفلاسفة والمفسرين وعند الأصوليين المسلمين على السواء.

العبرانيون: إن هذا الاسم، وحده هو الذي ينتمي إلى الله بالمعنى الصحيح، أما الأسماء الأخرى فلا تشير إلا إلى صفاته، والواقع أن التسميات الأخرى لله، التي يستخدم فيها الاسم أو الصفة، تعبر إما عن صفات ملائمة له في علاقته بالمخلوقات، أو عن تجليه من خلالها: فمثلاً «الـ» أو مع الحرف الزائد «هـ» «الوه»، تعني فقط قادر - كما هو معروف. وعلى ذلك فهذا الاسم لا يلائم الله. بمعنى أنه وحده هو القادر» كما نقول ان بولس وحده هو الحواري. وباستثناء هذه الحالة. تضاف صفات إلى هذه الكلمة «الـ» للتعبير عن صفات هذه القدرة مثل: العظيم، الجبار، العادل، الرحيم... الخ. أو إذا أردنا فهم هذه الصفات المختلفة مرة واحدة استعملنا الكلمة في صيغة الجمع لتفيد المفرد، ويكثر استعمال هذه الطريقة دائماً في الكتاب. ومن ثم فعندما يقول الله لموسى في الفقرة المذكورة: انه لم يكشف عن نفسه قبل ذلك لآبائه باسم يهوه، يعني أن العبرانيين القدماء لم يعرفوا أية صفة لله تدل على ماهيته المطلقة، ولم يعرفو إلا آثاره ووعوده، أي أنهم عرفو مظاهر القدرة الالهية من خلال الأشياء الحسية. ولنلحظ أن الله يتحدث إلى موسى هكذا، لا ليتهم قدماء العبرانيين بالكفر، بل على العكس ليثني على تصديقهم وايمانهم. فمع انهم لم يعرفوا الله معرفة حقة مثل معرفة موسى له، فإنهم صدقوا وعود الله القاطعة التي لا تخلف، على حين أن موسى شك في الوعود بالرغم من أفكاره الأكثر عمقاً، التي كونها عن الله، واعترض على الله بأنه وضع اليهود في أسوأ المواقف بدلاً من أن يمنحهم الخلاص الموعود. وإذن فلما كان الأجداد قد جهلوا اسم الله الحقيقي وأخبر الله موسى بهذا الجهل ليثني على سماحة نفوسهم وصدق ايمانهم، وليذكر موسى بالفضل الفريد الذي وهبه اياه، فإننا نستطيع أن نصل من هذا إلى نتيجة أولى واضحة كل الوضوح، وهي أنه لا يمكن لأي أمر أن يجبر الناس على معرفة صفات الله[٩]، وأن هذه المعرفة هبة خاصة لعدد قليل من المؤمنين، ولا حاجة بنا من أجل البرهنة على ذلك إلى الاستشهاد بنصوص من الكتاب، ألا يبدو واضحاً حقيقة أن معرفة جميع المؤمنين بالله لم تكن متساوية؟ ألا يبدو واضحاً أن مجرد الحصول على أمر لا يكفي لاكتساب الحكمة (أو الحياة أو

---

(٩) نظراً لتميز سبينوزا بين الفلسفة واللاهوت فإنه يهتم ببيان أن معرفة الطبيعة الحقيقية لله لا تأتي من تصور الله في الكتاب وفي نفس الوقت ليست ضرورية للدين.

الوجود)؟ إن الرجال والنساء والأطفال[١٠] لديهم نفس القدرة على اطاعة الأمر، ولكن ليس على ممارسة الحكمة. وإذا اعترض أحد قائلاً بأننا لا نحتاج إلى معرفة صفات الله بل نحتاج إلى الإيمان به في يسر ودون برهان، كان ردي هو أن هذا الاعتراض ينطوي على مغالطة[١١] لأن الأشياء غير المنظورة التي هي موضوعات للفكر وحده، لا يمكن ادراكها إلا بالبرهان. وإذن فمن لا برهان لديه، لا يستطيع أن يدركها على الاطلاق، ويصبح كل ما يقوله مما عرفه سماعاً عن مثل هذه الأشياء، غير مرتبط بفكره أو معبراً عنه، شأنه في ذلك شأن أصوات ببغاء أو جهاز آلي لا يدل على اي معنى او اي فكر، على أنني أرى من واجبي، قبل أن أستمر في ملاحظاتي، أن أبين السبب الذي من اجله يصرح سفر التكوين في كثير من الأحيان بأن البطارقة بشروا باسم يهوه، وهو ما يبدو مناقضاً تماماً لما ذكرناه من قبل، على أننا لو عدنا بأذهاننا إلى النتائج التي توصلنا إليها في الفصل الثامن، لاتضح لنا بسهولة أن هذا التناقض ظاهري محض، فقد رأينا أن مؤلف الأسفار الخمسة لا يشير إلى الحوادث والأماكن بالأسماء المتداولة في العصر الذي حدثت فيه القصة، بل بالأسماء التي كانت شائعة في العصر الذي عاش هو نفسه فيه. وإذن فإله البطارقة قد سمي في سفر التكوين باسم يهوه، لا لأن الأجداد أطلقوا عليه هذا الاسم، بل لأن هذا الاسم أصبح فيما بعد يبعث على الاحترام الشديد عند اليهود. وهذا التفسير الذي أقدمه هو التفسير الوحيد المقبول لأن نص «الخروج» يصرح بأن البطارقة لم يعرفوا الله باسم يهوه. وكذلك نجد في الخروج (٣: ١٣)[١٢] أن موسى أراد أن يعرف اسم الله، فلو كان اسم يهوه معروفاً من قبل لما جهله موسى على الأقل، وإذن فيجب

---

(١٠) يرى سبينوزا ان السلوك الخلقي النابع من الاقتناع الداخلي أفضل من السلوك الخارجي المفروض طبقاً لأحكام الايمان. ولكن سبينوزا هنا يحاول تبرير ايمان الأطفال والنساء والرجال (الذين لا يقدرون على التفلسف) وذلك بصدق حيتهم الدينية وهو ما سماه المسلمون ايمان العوام أو ما سماه المسيحيون ايمان السذج أو ما يسميه البعض ايمان العجائز. فهؤلاء مؤمنون بالغريزة دون معرفة عقلية، وبالتالي ليس لهم الحق في المشاركة في الحياة الاجتماعية أو السياسية أو الكهنوتية التي تقتضي المعرفة والدراية. والدين لديهم هو مجرد طاعة عمياء.

(١١) لا يقصد سبينوزا بالتفاهة هؤلاء الذين يتصورون الله ويتخيلونه كالأنبياء مثلاً بل هؤلاء الذين يظنون انه يمكن الاعتقاد في الله الحق كما يتصوره الذهن، دون ان تكون لديهم فكرة واضحة ومتميزة عنه.

(١٢) (الخروج، ٣: ٢٣) فقال موسى لله ها أنا سائر إلى بني اسرائيل فأقول لهم اله آبائكم بعثني اليكم فإن قالوا لي ما اسمه فماذا أقول لهم.

التسليم بما أردنا اثباته من أن البطارقة المؤمنين لم يعرفوا اسم الله هذا، وأن معرفة الله هبة من الله، لا أمر منه.

وسنحاول الآن البرهنة على النقطة الثانية، وهي ان الله لم يطلب على لسان الأنبياء أن يعرف الناس عنه إلا عدله وإحسانه، أي الصفات التي تعطي الناس قاعدة عملية للحياة، فهذا ما يدعو إليه ارميا بأصرح العبارات. فلننظر مثلاً إلى ما يقوله عن الملك يوشيا (٢٢ : ١٥ ـ ١٦): **أما أكل أبوك وشرب وأجرى الحق والعدل، وحينئذ كان له خير. لقد أجرى الحكم للبائس والمسكين وحينئذ كان خيراً. أليست هذه هي معرفته (لاحظ ذلك جيداً) يقول الرب**. وهناك نص آخر لا يقل عن ذلك وضوحاً (٩: ٢٤): **فليفتخر المفتخر بأنه يفهم ويعرفني أنا الرب المجري الرحمة والحكمة والعدل في الأرض لأني بهذه ارتضيت**. ونجد نفس الدعوة في(الاصحاح ٣٤)من الخروج (الآيات، ٦، ٧)[١٣]، حيث لا يكشف الله عن صفاته لموسى، الذي يود معرفته ورؤيته، إلا ما يظهر فيها عدله وإحسانه، وكذلك يجب أن نذكر، قبل أي نص آخر، نصاً ليوحنا سنعود إلى الحديث عنه بعد قليل؛ إذ لا يذكر يوحنا عن الله إلا احسانه لأن الله لا تدركه أبصار الخلق جميعاً. وينتهي يوحنا من ذلك إلى أن من يعمل الاحسان هو وحده الذي يدرك الله حقيقة، وهو الذي يعرفه، وهكذا يرى ارميا وموسى ويوحنا أن معرفة الله التي يلتزم بها كل فرد تنحصر في عدد قليل جداً من الصفات[١٤]، هي، كما عرضنا، أن الله عادل عدلاً مطلقاً ورحيم رحمة مطلقة، أي أنه النموذج الفريد للحياة الحقة. هذا فضلاً عن أن الكتاب لا يعطي أي تعريف صحيح لله، ولا يطلب من المؤمنين أن يدركوا من صفات الله إلا ما ذكرناه الآن، ولا يوحي صراحة بأية صفات أخرى. وننتهي من ذلك كله إلى أن المعرفة العقلية لله، التي تصل إلى الطبيعة الالهية في ذاتها، وهي الطبيعة التي لا يعرف الناس كيف يتخذونها قاعدة عملية في الحياة اليومية، أو يجعلونها نموذجاً تستمد منه قاعدة صحيحة للحياة ـ أقول: إن هذه المعرفة العقلية لا تنتمي في

---

(١٣) (الخروج، ٣٤: ٦ ـ ٧) ٦ ـ ومر الرب قدامه ونادى الرب الرب اله رحيم ورؤوف طويل الأناة كثير المراحم والوفاء ٧ ـ يحفظ الرحمة لألوف ويغفر الذنب والمعصية والخطيئة ولا يتزكى امامه الخاطىء. يفتقد ذنوب الآباء في البنين وفي بني البنين إلى الجيل الثالث والرابع

(١٤) جمع سبينوزا هذه الصفات في صيغة مبادىء للايمان Credo في الفصل الرابع عشر.

شيء إلى الإيمان وإلى الدين الموحى به، وبالتالي يستطيع الناس أن يخطئوا فيها كما يشاؤون دون أن يرتكبوا جرماً، وإذن فليس هناك ما يدعو للدهشة إذا كان الله قد تلاءم مع خيال الأنبياء وتصوراتهم المسبقة أو إذا تصور المؤمنون الله تصورات مختلفة كل الاختلاف، كما بينا بأمثلة كثيرة في الفصل الثاني، وليس هناك أيضاً ما يدعو للدهشة إذا وجدنا الكتب المقدسة تتحدث عن الله بألفاظ لا تليق به، فتنسب إليه يدين وقدمين وعينين وأذنين، كما تنسب إليه حركات في المكان[١٥] وانفعالات للنفس كالغيرة والرحمة... الخ، وكذلك تصفه كقاض يستوي في السماوات على عرش ملكي والمسيح على يمينه. والواقع أن الكتاب يتحدث على مستوى فهم العامة الذين يهدف الكتاب إلى أن يجعلهم مطيعين، لا متفقهين، على ان عامة اللاهوتيين عندما أدركوا بالنور الطبيعي أن صفة معينة من هذه الصفات التي تعطي الله لا تتفق مع الطبيعة الالهية طالبوا بالالتجاء إلى التفسير المجازي، وبأن من الواجب، على العكس من ذلك، أن يقبل حرفياً كل ما يتجاوز حدود فهمهم. ولكن لو كان من الواجب تفسير جميع نصوص الكتاب من هذا النوع تفسيراً مجازياً لوجب أن نسلم بأن النص لم يكتب للعامة والجهلة، بل كان موجهاً إلى أكثر الناس خبرة ومعرفة، وإلى الفلاسفة بوجه خاص. والواقع أنه لو كان التسليم بروح تقية صافية بالمعتقدات التي ذكرناها، بدافع من التقوى وصفاء النفس، كفراً، لحرص الأنبياء أشد الحرص على تجنب مثل هذه العبارات، وذلك على الأقل لضعف ذهن العامة، وليعبروا عن الصفات الالهية، على النحو الذي ينبغي على كل فرد ادراكها عليه بوضوح وصراحة، ولكن الأنبياء لم يفعلوا ذلك. وإذن فلا ينبغي الاعتقاد بأن الآراء في ذاتها - بغض النظر عن الأعمال - تنطوي على أي قدر من الايمان أو الكفر. فنحن نقول عن الاعتقاد الانساني أنه ينطوي على ايمان أو كفر بقدر ما يحث المؤمنين به على الطاعة، أو يبيح لهم الخطيئة والعصيان، وعلى ذلك فإن من يصح اعتقاده ويعصى، يكذب ايمانه، وعلى العكس فإن من يخطىء في اعتقاده ويطيع، يصدق ايمانه. ذلك لأن معرفة الله الحقيقية، كما بينا، ليست أمراً بل هبة الهبة، والله لم يطلب من الناس إلا معرفة عدله واحسانه، وهي معرفة لا تطلب من أجل العلم، بل من أجل الطاعة وحدها.

---

(١٥) يقول سبينوزا بألفاظ أكثر صراحة في الفصل الرابع عشر ان الاعتقادات القوية تقوم غالباً على عقائد كاذبة.

الفصل الرابع عشر

ما هو الايمان؟ وأي الناس هم المؤمنون؟ تحديد أركان الإيمان، وأخيراً الفصل بين الإيمان والفلسفة[1].

لا بد لنا، لكي نكتسب معرفة حقيقية بالايمان، من أن نكون على علم بأن الكتاب مهيأ بحيث يتلاءم مع فهم الأنبياء، بل ومع فهم عامة اليهود في تباينهم وتقلبهم، وتلك حقيقة لا يمكن أن يجهلها أحد حتى بعد فحص سريع للموضوع. ذلك لأننا قبلنا مضمون الكتاب كله بلا تمييز على أنه عقيدة شاملة مطلقة عن الله، ولو لم نحرص على أن نميز فيه ما وضع على قدر أفهام العامة، لتعرضنا لا محالة للخلط بين أفكار العامة والعقيدة الالهية، والنظر إلى بدع الإنسان وما يزينه له هواه من أحكام، على أنها تعاليم الهية، ولأسأنا استعمال سلطة الكتاب. فهل يصعب علينا أن ندرك أن هذا الخلط هو المسؤول عما يدعو إليه مؤسسو الفرق من آراء عديدة، مختلفة فيما بينها كل الاختلاف، يتخذونها أركاناً للايمان، ويؤيدونها بنصوص كثيرة من الكتاب، حتى شاع بين الهولنديين منذ القدم مثل يقول: «ما من مجدف الا ويستند إلى نص»[2]؟ والواقع أن الكتب المقدسة ليس لها مؤلف واحد، ولم تكتب للعامة

---

(١) كان حكام هولندا المستنيرون يفرقون أيضا بين اللاهوت والفلسفة، أما الفرق الاشراقية فانها تعلي من قيمة الأنبياء وخيالاتهم وتفرق أيضاً بين التصوف والعلم، ولكن تفرقة سبينوزا بين اللاهوت والفلسفة ترمي الى عدم خلط الظن باليقين كخطوة للقضاء على اللاهوت والاعتماد على الفلسفة اعتمادا كليا وكوسيلة لاثبات حرية الفكر التي تعلمها الفلسفة والتي يجهلها اللاهوت. واذا كان ابن رشد يوحد بين الفلسفة والدين في حين أن سبينوزا يفرق بين الفلسفة واللاهوت فان الغاية واحدة وهي ضمان الحرية العقلية للمفكرين دون تدخل من السلطات الدينية.

(٢) يذكر سبينوزا هذا المثل بالهولندية ويرمي سبينوزا من ذكره الى التقليل بقدر الامكان من العقائد لأنها كلها ظنية.

الذين عاشوا في عصر بعينه، بل هي من عمل عدد كبير من الناس ذوي أمزجة مختلفة عاشوا في عصور مختلفة. وإذا أردنا أن نحصي العصور التي تفصل بينها وجدناها ألفي عام وربما أكثر. أما مؤسسو الفرق هؤلاء فلا نريد اتهامهم بالكفر لمجرد كونهم قد أولوا كلام الكتاب حسب معتقداتهم، ذلك لأنه، مثلما أن الكتاب قد وضع من قبل على قدر أفهام العامة، فإن لكل شخص الآن الحق في أن يكيفه حسب معتقداته الخاصة، إذا كان يرى في ذلك وسيلة لطاعة الله، في الأمور المتعلقة بالعدل والاحسان، بنفس راضية تمام الرضا. ولكننا نتهمهم بذلك لأنهم لا يعترفون للآخرين بنفس الحرية، ويحتقرون من يخالفونهم في الرأي، فيعدونهم أعداء الله، حتى لو كانوا يعيشون على أشرف نحو يمكن تصوره، ويمارسون الفضيلة الحقة، كما أنهم على العكس من ذلك، يحبون من ينقادون لهم كالأنعام، وكأنهم أصفياء الله، حتى ولو كانوا بعيدين كل البعد عن الخلق القويم، وهذا هو أشد المواقف جرماً وأكثرها ضرراً على الدولة. وإذن، فلكي نبين حدود حرية كل فرد في أن يفكر كما يشاء في أمور الايمان، ونحدد من هم الناس الذين يتعين علينا أن نعدهم مؤمنين بالرغم من اختلاف وجهات نظرهم، علينا أن نحدد الخصائص الأساسية للايمان. وهذا هو موضوع هذا الفصل، بالاضافة إلى البحث في التمييز بين الايمان والفلسفة وهو الغرض الرئيسي من الكتاب كله. واتباعاً للترتيب السليم في البحث، نعود بأذهاننا إلى الغاية الرئيسية التي يرمي إليها الكتاب المقدس، وبذلك نحصل على قاعدة صحيحة لتعريف الإيمان. لقد قلنا في الفصل السابق: إن غرض الكتاب الوحيد هو تعليم الطاعة، وهو أمر لا يمكن أن يعارضني فيه أحد. فمن ذا الذي لا يرى حقيقة أن العهدين، القديم والجديد، لا يعطيان إلا درساً في الطاعة، وأن الغاية التي يرميان إليها هي جعل الناس يطيعون عن رضى؟ ولكي لا أكرر حجج الفصل السابق أقول: إن موسى لم يحاول حقيقة اقناع الاسرائيليين بالفعل، بل جمع بينهم بعهد وبحلف وبأعمال طيبة قدمها اليهم، ثم حث الشعب على طاعة القوانين، منذراً العاصين بالعقاب، ومبشراً المطيعين بحسن الثواب، وكلها وسائل لا جدوى منها حين يكون الأمر متعلقاً بتحصيل المعارف، ولكنها فعالة في تحقيق الطاعة وحدها. ولا يدعو الانجيل إلا إلى الايمان اليسير وهو الإيمان بالله وبتبجيله أي طاعته. ولا حاجة بنا، من أجل توضيح هذه النقطة توضيحاً تاماً، إلى تجميع نصوص الكتاب التي تحث على الطاعة والتي توجد بأعداد ضخمة في

العهدين. ومن ناحية أخرى يخبرنا الكتاب أيضاً بوضوح تام بما يجب على الإنسان القيام به لطاعة الله. فهو يعلمنا أن الشريعة كلها تتلخص في هذه الوصية وحدها: أحب جارك(٣). إذن فلا يستطيع أحد انكار أن من يحب جاره كحبه لنفسه لأن الله أوصى بذلك، يكون بحق مطيعاً وسعيداً(٤) حسب الشريعة، على حين أن من يكره جاره أو يتخلى عنه يكون عاصياً مارقاً. وأخيراً يسلم جميع الناس بأن الكتاب لم يدون ولم يروج له من أجل العلماء وحدهم، بل من أجل البشر جميعاً، دون تمييز بينهم في السن أو في الجنس. ويترتب على ذلك بوضوح تام أن الكتاب لا يلزمنا بالاعتقاد إلا بما هو ضروري لتنفيذ هذه الوصية. فهذه الوصية إذن هي القاعدة الوحيدة للايمان الكاثوليكي كله، وعن طريقها وحدها ينبغي أن تحدد جميع عقائد الايمان(٥)، أعني القواعد التي يجب على كل فرد الالتزام بها.

فلنتساءل الآن: لما كان هذا الأمر واضحاً تماماً، وكان يمكن استنباط كل ما يتعلق بالايمان من هذا المبدأ وحده، معتمدين على العقل وحده، فكيف وقعت هذه الخلافات العديدة داخل الكنيسة؟ هل هناك أسباب أخرى غير التي ذكرناها في الفصل السابع؟ ان هذه الخلافات تدفعني إلى أن أبين الطريقة والمنهج اللذين ينبغي اتباعهما لتحديد عقائد الإيمان ابتداء من هذا المبدأ الذي وجدناه. ذلك لأنني لو لم أقم بهذا البيان، وتخليت عن وضع بعض الوقائع المحكمة في هذا الموضوع،لظن الجميع عن حق أني لم أنجز حتى الآن إلا الشيء القليل؛ إذ يظل كل فرد حراً في أن يقحم على الإيمان ما يشاء بحجة أن ما يقحمه وسيلة ضرورية للطاعة، وهو أمر تظهر خطورته بوجه خاص عند البحث في مسألة صفات الله.

وإذن فلكي أسير في هذا الموضوع بترتيب سليم، سأبدأ بتعريف الإيمان ابتداء من المبدأ الذي سلمنا به، فأقول: إن الإيمان هو ان ننسب إلى الله بالفكر خصائص يؤدي الجهل بها إلى ضياع الطاعة، على حين أن وجود الطاعة يستتبع وجود هذه الخصائص بالضرورة. وهذا تعريف واضح للغاية، وهو يترتب على البراهين السابقة بقدر من الوضوح لا يحتاج معه

(٣) نشأت فرقة في المسيحية سمت نفسها «مسيحيي الوصايا على الجيل» تقوم أساسا على هذه الوصية.

(٤) Ethique, V, prop, 36, Cshol.

(٥) عقائد الايمان هي تلك العقائد الموجودة في النفس المطيعة وهي مصادرات الدين التي لا تغني عن الميتافيزيقا.

إلى أي شرح. وسأحاول الآن باختصار أن أحصي نتائجه:

١ ـ يجلب الإيمان الخلاص لا بنفسه بل لأنه يتضمن الخضوع، أو لما يقول يعقوب (٢ : ١٧)[٦]: الإيمان دون الأعمال مائت (انظر في هذا الموضوع كل الاصحاح الذي كتبه هذا الحواري).

٢ ـ ونتيجة لذلك، يكون الإنسان المطيع حقاً هو صاحب الإيمان الحق[٧]، أعني ذلك الإيمان الذي يكون الخلاص ثمرة له. ألم نقل أنه إذا وجدت الطاعة وجد الإيمان؟ وهذا ما يقوله الحواري نفسه صراحة (٢ : ١٨) فأرني ايمانك بغير الأعمال أما أنا فأريك ايماني بالأعمال. وكذلك يقول (الرسالة الأولى، ٤ : ٧، ـ ٨) فكل من يحب (جاره) فهو مولود من الله وعارف به، ومن لا يحب فإنه لا يعرف الله لأن الله محبة. ومن هذا نستنتج مرة أخرى أنه لا يمكن الحكم على أحد بأنه مؤمن أو غير مؤمن إلا بأعماله، فإذا كانت أفعاله حسنة، مع اختلافه في عقائده عن بقية المؤمنين، فهو مؤمن، وإذا كانت أفعاله سيئة واتفقت عقائده لفظياً مع الآخرين، فهو غير مؤمن. ذلك لأنه إذا وجدت الطاعة وجد الإيمان بالضرورة. والإيمان دون الأعمال مائت[٨]. وهذا ما يقوله يوحنا صراحة في الآية ١٣ من نفس الاصحاح وبهذا نعلم أننا نثبت فيه وهو فينا بأنه آتانا من روحه[٩] أي المحبة، لأنه قال قبل ذلك أن الله محبة. وهو يستنتج من ذلك (أي من المبادىء التي سلم بها من قبل) أن روح الله تسكن في الإنسان حقيقة عندما يحب. بل إنه استنتج اعتماداً على أن أحداً لم ير الله، أن أحداً لا يشعر بالله أو يدركه إلا بحب الجار، وبالتالي أن أحداً لا يستطيع أن يعرف أية صفة لله سوى هذه المحبة بقدر مشاركتنا فيها. وعلى الرغم من أن حججي ليست قاطعة، فإنها تفسر بوضوح ما

---

(٦) (يعقوب ـ ٢ : ١٧) كذلك الايمان ان كان بغير أعمال فهو ميت في ذاته.

(٧) انظر الهامش ١٣ من الفصل الحادي عشر.

(٨) يكرر سبينوزا في الفصل الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر نفس الفكرة أما لعرضها لقراء سذج أو لاستمرار حدس سبينوزا الفكري وحماسه له مدة طويلة ويحتمل ايضا أن يكون سبينوزا قد أعد هذه الفقرات لبعض المحاضرات التي تسمح بمثل هذا التكرار.

(٩) يفسر دائما سبينوزا النصوص الدينية تفسيرا خاصا به وكثيرا ما يرجع الى النصوص الأصلية نفسها (السرياني بالنسبة لهذا النص) وهذه هي طبيعة المصلح الذي يرى الواقع الجديد في بطن الآية. ولا يعني تبني سبينوزا هذا المعنى في آية يوحنا وهو الحلول الصوفي تخليه عن فكرته الفلسفية وهي أن الله جوهر.

قصد إليه يوحنا. ويتضح ذلك على نحو أصرح في الآيات ٣، ٤ من الاصحاح ٢ من نفس الرسالة، التي تبين صراحة ما نود بيانه: **وبهذا نعلم أنا قد عرفناه بأن نحفظ وصاياه. فمن قال إني عرفته ولم يحفظ وصاياه فهو كاذب وليس الحق فيه**. ومن ذلك ننتهي من جديد إلى النتيجة القائلة: إن من يضطهد الشرفاء محبي العدل لأنهم يختلفون معه في الرأي ولا يعتنقون نفس العقائد أو نفس حقائق الإيمان، إنما هو عدو المسيح الحقيقي. ذلك لأننا نعلم أن حب العدل والإحسان يكفي ليكون الإنسان مؤمناً. ومن يضطهد المؤمنين يكون عدواً للمسيح. ويترتب على ذلك، أخيراً، أن الإيمان يتطلب عقائد تحث على التقوى وقادرة على توجيه معتنقيها إلى الطاعة، أكثر مما يتطلب عقائد صحيحة، ولا يهم بعد ذلك ألا يكون العدد الأكبر من هذه العقائد محتوياً على ذرة واحدة من الحقيقة[١٠]، ويكفي ألا يعرف من يعتنقونها أنها باطلة، وإلا لتمردوا عليها بالضرورة؛ إذ كيف يمكن لفرد، يسعى إلى حب العدل وطاعة الله، أن يعبد شيئاً، على أنه إلهي، وهو يعلم أنه غريب على الطبيعة الالهية؟ على أن الناس قد يخطئون لسذاجة عقولهم، والكتاب كما نعلم، لا يدين الجهل، بل العصيان وحده. بل إن هذا ينتج بالضرورة عن تعريف الإيمان وحده، لأن الإيمان كله يرتكز على الأساس الشامل الذي برهنا عليه من قبل، وعلى الغاية الوحيدة التي يرمي إليها الكتاب ـ ما لم يكن هدفنا هو الخلط بين الإيمان وما يروق لنا من الأحكام. وإذن فالإيمان لا يتطلب عقائد صحيحة، بل عقائد تؤدي ضرورة إلى الطاعة، أي تثبت القلوب على حب الجار، إذ أن كل انسان لا يكون في الله، ولا يكون الله في كل انسان (كما يقول يوحنا)، إلا بمقدار هذا الحب. وإذن فلما كان علينا، كيما نحكم على تقوى كل إيمان أو فسوقه، ألا نأخذ في اعتبارنا سوى طاعة من يعتنق هذا الإيمان أو عصيانه، بغض النظر عن صحة الإيمان ذاته أو بطلانه، وكذلك لما كان من المسلم به أن التكوين الذهني للبشر متعدد للغاية؛ إذ لا يستريح كل الناس لنفس الأفكار، بل على العكس، تحكمهم أفكار مختلفة، بحيث أن الأفكار التي تحث أحدهم على التقوى، قد تثير في نفس الآخر السخرية والاحتقار، فإننا نستنتج من ذلك كله أن الإيمان الكاثوليكي أو الشامل، لا يحتوي على أي عقائد يمكن أن تثير خلافاً بين الشرفاء. وأما

(١٠) ومن ثم يكون الخطأ في اللاهوت لا قيمة له ومع ذلك لا يجوز النظر الى عقيدة نافعة على أنها حقيقة فلسفية ، لأن الاعتقاد العلمي دون أساس نظري يكون أقرب الى الشك .

العقائد التي تقبل الجدل فتحث على الطاعة عندما تعتنقها نفس طيبة. وعلى الفسوق عندما تعتنقها نفس أخرى (ما دام العامل الحاسم هو الأعمال وحدها). والواقع أن الايمان الشامل لا يحتوي الا على عقائد تحث على طاعة الله على نحو مطلق، ويؤدي الجهل بها إلى أن تستحيل الطاعة تماماً. أما الجوانب الأخرى للعقيدة فإن لكل فرد - ما دام هو خير من يعرف نفسه - أن يتصورها كما يشاء بحيث يتسنى له أن يسلك على خير نحو طبقاً للحب والعدل. وأظن أن هذه القاعدة تمنع أي نزاع داخل الكنيسة.

والآن، لم يعد هناك ما أخشاه من صياغة عقائد الإيمان الشامل أي المعتقدات الأساسية التي استهدفها الكتاب الشامل[11]. هذه العقائد يجب أن تتجه (كما يترتب بوضوح تام على ما جاء في هذا الفصل وفي الفصل السابق) إلى مبدأ واحد: هو أن هناك موجوداً أسمى يحب العدل والإحسان يلزم الجميع طاعته حتى يتم لهم الخلاص، ويتعين عليهم عبادته بممارسة العدل والإحسان نحو الجار. وابتداء من هذا المبدأ نستطيع بسهولة أن نحدد باقي المبادىء، وهي:

١ - يوجد إله، أي موجود أسمى، خير ورحيم على نحو مطلق، أي أنه بعبارة أخرى نموذج للحياة الحقة، فمن لا يعرفه أو يؤمن بوجوده لا يستطيع طاعته أو الاعتراف به حكماً.

٢ - الله واحد لا شريك له، وهو أمر لا يمكن أن يشك أحد في أنه ضروري ضرورة مطلقة، لكي يكون الله موضوعاً أسمى للخشوع والإجلال والمحبة، إذ لا ينشأ هذا الخشوع وهذا الإجلال وهذه المحبة إلا من رفعة هذا الموجود وسموه على غيره من الموجودات.

٣ - الله حاضر في كل مكان ويرى كل شيء. فلو اعتقدنا أن شيئاً يخفي عليه، أو لم نعلم أنه يرى كل شيء، لتطرق الينا الشك في كمال عدله الذي يخضع له كل شيء.

---

(١١) يقترح سبينوزا هذا الحد الأدنى من الايمان للطوائف المسيحية، وينادي بالتسامح ما دام المحك في العقائد هو السلوك العملي لا الصحة النظرية. وهذا الحد الأدنى من الايمان هو تركيز لمبادىء الأخلاق، ودفاع عنها ضد تهمة الالحاد التي وجهت اليه، وهو أيضا الايمان الشامل الذي يمكن للانسانية أن تجتمع عليه ولم يذكر سبينوزا المسيح الا في النهاية ومرة واحدة وبطريقة رمزية، ولكنه ايمان دون كنيسة او طقوس. وقد رفضت الطوائف المسيحية مبادىء الايمان التي عرضها سبينوزا ولم يعتنقها حتى المسيحيون الأحرار في هولندا.

٤ ـ لله الحق والقدرة المطلقة على كل شيء، وهو لا يجبر على أفعاله بل يفعل ما يشاء بمشيئة مطلقة وبفضل ينفرد به. وعلى حين أن طاعته واجبة على الجميع فإنه لا يطيع أحداً.

٥ ـ عبادة الله وطاعته لا تكون إلا في العدل والإحسان، أي في حب الجار.

٦ ـ لا يتم الخلاص إلا لمن يطبقون هذه القاعدة في الحياة، أي لمن يطيعون الله، على حين يهلك من يعيشون تحت سيطرة اللذات. ولو لم يعتقد الناس بذلك اعتقاداً جازماً لما كان هناك ما يدعوهم إلى ايثار طاعة الله على السعي وراء اللذات.

٧ ـ وأخيراً يغفر الله للتائبين خطاياهم، وكل بني آدم خطاءون. فهذا أمر لو لم يسلم به ليئس الجميع من خلاصهم، ولما وجدوا سبباً للإيمان بالرحمة الالهية. أما من يعتقد اعتقاداً جازماً بأن الله برحمته وبفضله الذي وسع كل شيء يغفر ذنوب البشر حقاً، ومن ثم من يشتاق حب الله، فإنه يعرف المسيح حقاً بالروح، ويكون المسيح فيه.

إن أحداً لا يستطيع أن يجادل في أن معرفة هذه الأمور ضرورية أولاً وقبل كل شيء حتى يتسنى للناس جميعاً، وبلا استثناء، أن يطيعوا لله طبقاً لوصية الشريعة التي شرحناها من قبل. ففي رفض أحد هذه المعتقدات رفض لطاعة الله. أما معرفة ما هو الله، أي أنموذج الحياة الحقة، فإن كونه ناراً أو روحاً أو فكراً... الخ لا يمس الايمان في شيء. وكذلك لا يهم الإيمان تحديد المعنى الذي يكون به نموذجاً للحياة الحقة، وهل يرجع ذلك إلى أنه عادل رحيم أو قادر على كل شيء، أم إلى أننا به نعلم ونرى ما هو حق وعدل[١٢]، لأن الأشياء جميعاً لا تكون ولا تفعل إلا به. فمهما كانت الآراء التي كونها كل منا حول هذا الموضوع، فإنها كلها تتساوى في قيمتها. ومن ناحية أخرى لا يهم الإيمان في شيء أن يكون الله في كل مكان بفضل ماهيته أو بفضل قدرته، وأن يكون تدبيره الشامل للأمور طبقاً لحريته أو طبقاً لضرورة طبيعته، وأن يضع القوانين كما يضعها الحاكم، أو أن يعلمها بوصفها حقائق أزلية، وأن يطيع الإنسان الله بإرادته الحرة أو بالضرورة الصادرة عن المشيئة الالهية، وأخيراً أن يكون ثواب الأخيار وعقاب الأشرار، أمراً ينتمي إلى الطبيعة أم إلى خوارق الطبيعة. أقول: إنه مهما

(١٢) لا يهم الاعتقاد النظري في مسائل اللاهوت (وقد قننها سبينوزا في «الأخلاق») وبالتالي يدين سبينوزا كل الطوائف والفرق المسيحية التي أخذت الجدل الديني طريقا لها.

اختلفت الطرق التي يوضح بها كل فرد هذه المسائل وما شابهها فإنها لا تؤثر في الايمان مطلقاً، بشرط واحد هو ألا يكون هدفه من النتائج التي يصل اليها هو أن يسمح لنفسه بمزيد من الحرية في ارتكاب الأثم، أو أن يصبح أقل طاعة لله. بل انني لأذهب إلى أبعد من ذلك، فأقول: إن كل فرد - كما بينت من قبل - ملزم بأن يهيء عقائده في الايمان على قدر فهمه الخاص، وأن يفسرها بحيث يسهل عليه اقتناعها دون اي تردد[١٣] وبقلب صادق، كيما تأتي طاعة الله بدورها عن رغبة صادقة. ذلك لأنه، مثلما أن الإيمان قد أوحى به قديماً، وكتب على قدر فهم الأنبياء والعامة في عصرهم، وطبقاً لمعتقداتهم، فكذلك يتعين على كل فرد أن يهيء الإيمان وفقاً لآرائه، حتى يمكنه اعتناقه دون أدنى مقاومة من فكره، ودون أي تردد. فالإيمان - كما نود أن نردد مرة أخرى - لا يتطلب من الحقيقة بقدر ما يتطلب من التقوى، وهو لا يكون باعثاً على التقوى، ولا يؤدي إلى الخلاص إلا بقدر حثه على الطاعة. وعلى ذلك فأفضل المؤمنين ليس بالضرورة من يعرض أفضل الحجج، بل هو الذي يقدم أفضل أعمال العدل والإحسان. وإني لأترك لكل منكم حرية الحكم في مدى نفع هذه العقيدة وضرورتها للدولة إذا أردنا أن يعيش الناس في سلام ووئام، وفي مقدار ما تتيح من تجنب أسباب القلاقل والجرائم، وما أكثرها وأخطرها.

وقبل أن أستمر في البحث نلحظ أنه من السهل علينا - اعتماداً على ما أثبتناه الآن - تفنيد الاعتراضات التي أثيرت (في الفصل الأول) بشأن الحديث الذي وجهه الله للاسرائيليين من فوق جبل سيناء. فلا شك في أن الصوت الذي سمعوه لم يكن يستطيع أن يعطيهم أي يقين فلسفي، أي رياضي، بوجود الله، ولكنه كان مع ذلك كافياً لأن يثير فيهم اجلال الله كما كانوا يعرفونه من قبل، وأن يحثهم على طاعته، وقد كان ذلك هو الغرض من هذا التجلي. فالله لم يكن يرمي إلى تعليم الاسرائيليين صفات ماهيته المطلقة (التي لم يكشف منها عن شيء في تلك اللحظة) بل أراد أن يكسر من حدة عصيانهم وأن يجبرهم على طاعته. لذلك تجلى لهم بضربات البوق والرعد والبرق لا بحجج عقلية (انظر، الخروج، ٢٠ : ٢٠)[١٤].

(١٣) التردي في الايمان علامة على عدم الوفاق الداخلي الذي تنشأ عنه خطورة الوقوع في المعرفة الناقصة.

(١٤) (الخروج، ٢٠ : ١٨ - ٢٠) ١٨ - وكان جميع الشعب يشاهد الرعود والبروق وصوت البوق والجبل يدخن. فلما رأى الشعب ذلك ارتاعوا ووقفوا على بعد ١٩ - وقالوا لموسى كلمنا أنت فنسمع ولا يكلمنا الله لئلا نموت ٢٠ - فقال موسى للشعب لا تخافوا فان الله انما جاء ليمتحنكم ولتكون مهابته أمام وجوهكم لئلا تخطئوا.

وأخيراً بقي أن نبين الآن أنه لا توجد أية صلة أو قرابة بين الإيمان واللاهوت من ناحية وبين الفلسفة من ناحية أخرى. وهذا أمر لا يمكن أن يجهله من يعلم غاية كل من وهذين المبحثين وأساسه. إذ أنهما متعارضان أشد التعارض. فغاية الفلسفة هي الحق وحده، وغاية الايمان كما بينا من قبل، هي الطاعة والتقوى وحدهما. ومن ناحية أخرى فإن الأسس التي تقوم عليها الفلسفة هي الأفكار المشتركة، وهذه يجب أن تستخلص من الطبيعة وحدها. أما الإيمان فأسسه هي التاريخ وفقه اللغة، وهي أسس ينبغي أن تستمد من الكتاب والوحي وحدهما، كما بينا في الفصل السابع. فالإيمان إذن يكفل لكل فرد الحرية المطلقة في أن يتفلسف، حتى ليستطيع ان يفكر كما يشاء في أي موضوع دون أن يكون بذلك قد ارتكب جرماً، وهو لا يدين إلا من يدعون الناس إلى العصيان والكراهية والمنازعات والغضب، بوصفهم الخارجين على الدين ودعاة الفتن. أما المؤمنون بحق فهم عنده أولئك الذين يدعون الناس من حولهم إلى العدل والاحسان بقدر ما تسمح لهم عقولهم وقدراتهم. وأخيراً، فبما أني قد وصلت هنا إلى الموضوع الأساسي لهذه الرسالة[١٥]، فإني أود أن أدعو القارىء على الفور، قبل أن أستمر في بحثي إلى أن يقرأ هذين الفصلين بعناية خاصة، وأن يعطيهما ما يستحقانه من دراسة وافية. وأرجو الا يعتقد بأني قد كتبت ما كتبت رغبة مني في تقديم بدع جديدة، بل لكي أرد على بعض الأحكام الخاطئة التي أرجو أن تصحح في يوم من الأيام.

---

(١٥) مع أن هذا الفصل موضوع في وسط الرسالة الا أنه يكون صلبها.

الفصل الخامس عشر

وفيه نبين أن اللاهوت ليس خادماً للعقل وأن العقل ليس خادماً للاهوت السبب الذي يدفعنا إلى التسليم بسلطة الكتاب المقدس(١).

تدور مناقشة بين من يفرقون بين الفلسفة واللاهوت حول مسألة ما إذا كان الكتاب ينبغي أن يكون خادماً للعقل، أم العقل خادم للكتاب؛ أي هل يجب اخضاع معنى الكتاب للعقل أم اخضاع العقل للكتاب؟ ان الموقف الأخير هو موقف الشكاك الذين ينكرون يقين العقل، أما الموقف الأول فهو موقف القطعيين. وقد اتضح من عرضنا السابق أن كلا النظرتين مخطئة أشد الخطأ. فتبعاً لوجهة النظر التي نأخذ بها، وهل هي الأولى أو الثانية، يصبح العقل أو الكتاب فاسداً بالضرورة. والواقع أننا قد بينا بالعقل أن الكتاب لا يعلّم الفلسفة بل يدعو إلى التقوى وحدها، كما بينا أن مضمونه كله مهيأ على قدر فهم العامة وأحكامهم المسبقة. وإذن فمن يريد اخضاع الكتاب للفلسفة فإنه ينسب بخياله إلى الأنبياء أفكاراً لم تخطر ببالهم حتى في الحلم، ويسيء تأويل فكرهم، وعلى العكس من الأحكام المسبقة للعامة في العصور الماضية على أنها أمور الهية، بحيث تطغى هذه الأحكام المسبقة على ذهنه وتعميه كلية. وعلى ذلك فإن كليهما يهذي: الأول بدون العقل، والثاني بالعقل. ولقد كان أول من ادعى، من بين الفريسيين، وجوب اخضاع الكتاب للعقل هو ابن ميمون(٢)

---

(١) يكرر سبينوزا في هذا الفصل نفس الأفكار التي عرضها في الفصل السابق ويحتمل أن يكون سبينوزا قد كتب هذه الفقرات من قبل ثم ضمها الى رسالته كما هو الحال في رسالته الصغيرة Court Traité .

(٢) انظر الهامش ١٦ من الفصل الأول .

(وقد لخصنا موقفه في الفصل السابع ودحضناه بحجج عديدة). ومع ما يكنّ الفريسيون لهذا المؤلف من احترام بالغ، فإن جمهورهم خالفه في هذا الموضوع، واتبع رأي يهوذا الفخار[٣] الذي أراد أن يتجنب خطأ ابن ميمون فوقع في الخطأ المضاد[٤]، وهو ضرورة نزول العقل على حكم الكتاب وخضوعه له كلية[*]. فقد رأى أنه لا ينبغي تفسير أي فقرة من الكتاب تفسيراً مجازياً (كما يفعل البعض) بدعوى أن المعنى الحرفي مناقض للعقل، بل ان هذا التفسير لا يجوز إلا حين يتناقض هذا المعنى مع الكتاب ذاته، أي مع العقائد التي يدعو اليها بوضوح. وهكذا صاغ هذه القاعدة الشاملة: كل ما يدعو له الكتاب بطريقة قطعية[**]، وينص عليه بألفاظ صريحة، يجب قبوله على أنه حق مطلق، اعتماداً على سلطة الكتاب وحدها. ولن نجد في الكتاب عقيدة تتعارض مع عقيدة أخرى تعارضاً مباشراً، بل نجد التعارض فقط بين النتائج المترتبة عليها، بمعنى أن طرق الكتاب في التعبير تبدو وكأنها تفيد عكس ما يدعو اليه صراحة. ولهذا السبب وحده يجب تفسير هذه الفقرات تفسيراً مجازياً. فمثلاً يدعو الكتاب صراحة إلى ان الله واحد لا شريك له (انظر، التثنية، ٦: ٤)[٥]، ولا يوجد أي نص يؤكد تأكيداً مباشراً تعدد الآلهة، ولكننا نجد من ناحية أخرى نصوصاً كثيرة يتحدث فيها الله عن نفسه، ويتحدث فيها الأنبياء عن الله في صيغة الجمع، وما هذا إلا أسلوب في الحديث يفيد ضمناً تعدد الآلهة، ودون أن يشير النص إلى ذلك صراحة: ولهذا السبب، أي لأن الكتاب يدعو دعوة صريحة لوحدانية الله، لا لأن هذا التعدد مناقض للعقل، يجب تفسير هذه الفقرات

---

(٣) الفخار Alpakhar أو الفخار (يهوذا) طبيب أندلسي توفي سنة ١٢٣٥ له سلطة فائقة عند الاسرائيليين هاجم التفسير العقلي عند ابن ميمون في رسالة له الى القمحي Kimhi كما هاجم محاولة ابن ميمون للتوفيق بين اليهودية والفلسفة اليونانية.

(٤) يتناول سبينوزا أيضا بعض النظريات المتعارضة داخل التراث اليهودي نفسه الذي نشأ في التراث العربي الاندلسي. انظر في هذا الموضوع: .Wolfson: The philosophy of Spinoza

(*) أتذكر أني قرأت ذلك قديما في رسالة للرد على ابن ميمون موجودة في مجموعة الرسائل المنسوبة اليه.

(**) انظر الكتاب المسمى .Philosophie Interpres Scripturae p. 75

هذا الكتاب من تأليف صديقه لويس ماير Louis Mayer الذي يشير في الصفحة المذكورة الى قاعدة الفخار، وهي أنه يجب تفسير النصوص الصريحة حرفيا واخذ العقائد منها. أما النصوص التي تبدو غامضة أو متناقضة فيجب تأويلها تأويلا مجازيا.

(٥) (التثنية، ٦:) اسمع يا اسرائيل ان الرب الهنا رب واحد.

تفسيراً مجازياً. كذلك يدعو الكتاب صراحة (في رأي الفخار) في سفر التثنية (٤ : ١٥)[٦] إلى أن الله لا جسم له، ومن ثم فنحن ملزمون، بناء على شهادة النص القاطعة، لا على شهادة العقل، بالاعتقاد بأن الله لا جسم له، ومن ثم فإننا ملزمون أيضاً، بناء على سلطة هذا النص وحده، بأن نفسر تفسيراً مجازياً كل الفقرات التي تنسب إلى الله يدين وقدمين. . الخ. وهي الفقرات التي يبدو أن أسلوبها في التعبير ينطوي على نسبة الجسمية الى الله. هذا اذن هو رأي هذا الكاتب وإني لأثني على رغبته في تفسير الكتاب بالكتاب، ولكني أعجب كيف يحاول رجل وهب نعمة العقل أن يهدم العقل!؟ صحيح أنه يجب تفسير الكتاب بالكتاب ما دمنا نجد صعوبة في الاهتداء إلى معنى النصوص وفكر الأنبياء، ولكن ما ان نجد المعنى الصحيح حتى يجب ان نستخدم قدرتنا على الحكم وأن نعمل عقلنا حتى يمكننا الموافقة[٧] على هذا الفكر. واني لأتساءل: إذا كان على العقل أن يخضع للكتاب بالرغم من معارضته له، فهل ينبغي أن يقوم هذا الخضوع على العقل، أم يكون خضوعاً أعمى؟ لو كان خضوعاً أعمى فإننا نسلك كالبلهاء، بلا حكمة؛ ولو كان خضوعاً قائماً على العقل فإننا نأخذ جانب الكتاب بناء على أمر العقل وحده، ومن ثم فلو عارض العقل لما سلمنا به. واني لأتساءل مرة أخرى: كيف يقبل المرء بفكره معتقداً يعارضه العقل؟ وماذا يعني رفض أي شيء بالفكر سوى أن العقل يعارضه؟ لذلك فإني لا أستطيع أن أكتم دهشتي البالغة عندما أجد أحداً يريد اخضاع العقل، هذه الهبة العليا، وهذا النور الالهي، لحرف مائت استطاع الفساد الإنساني تحريفه، وعندما أجد أحداً يعتقد أنه لا يرتكب جرماً حين يحط من شأن العقل، وهو الوثيقة التي تشهد بحق على كلام الله، ويتهمه بالفساد والعمى والسقوط، على حين أنه يجعل من الحرف المائت، وصورة كلام الله صنماً معبوداً، ومن ثم يعتقد أن أشنع الجرائم هو وصف هذا الحرف بالصفات السابقة. وهكذا يظن المرء نفسه تقياً حين يبدي ارتيابه في العقل والحكم السليم، ويرى أن الفسوق إنما يكمن في ابداء أقل قدر من الشك فيمن نقلوا لنا الكتب المقدسة. ولكن ما أبعد ذلك عن التقوى! انه هو الخبل المحض! وإني لأتساءل: ما هذا القلق الذي استولى عليهم؟ ماذا يخافون؟ هل يلزم للدفاع عن الدين

---

(٦) (التثنية، ٤ : ١٥) فاحتفظوا لانفسكم جدا انكم لم تروا صورة في خطاب الرب لكم في حوريب من وسط النار.

(٧) يفرق سبينوزا هنا بين التفسير النقدي للكتاب والفهم الفلسفي لتعاليمه، لأنه وهو الفيلسوف لا يستطيع الاعتراف قبليا a priori بسلطة الكتاب.

وللايمان أن يبذل الناس جهدهم من أجل الجهل بكل شيء، وأن يغلوا عقولهم نهائياً؟ الحق أن من يعتقد هذا الرأي يخاف من الكتاب أكثر مما يثق فيه. فلنرفض إذن على نحو قاطع هذه الفكرة القائلة بأن الدين والتقوى يريدان أن يجعلا من العقل خادماً أو أن العقل يريد اخضاع الدين له، ولنرفض أيضاً الفكرة القائلة بأن العقل والايمان لا يستطيعان العيش في سلام ووئام، كل في ميدانه الخاص. وتلك على أية حال مسألة سنبحثها دون ابطاء، ولكن علينا قبل ذلك أن نفحص أولاً قاعدة هذا الحبر. فهو كما قلنا يريد اجبارنا على أن نقبل كل ما يثبته الكتاب على أنه حق وأن نرفض كل ما ينفيه الكتاب على أنه باطل. (بالاضافة إلى أن الكتاب ـ فيما يقول ـ لا يثبت أو ينفي شيئاً يناقض ما أعلنه في نصوص أخرى)[٨] ولا يجهل أحد اذن أن هاتين قضيتان خرافيتان. وأنا لن آخذ عليه هنا أنه لم يدرك أن الكتاب ربما يكون من كتب مختلفة، دوّنها مؤلفون مختلفون، في عصور مختلفة، لقراء مختلفين، ولن أذكر أيضاً أنه وضع مبادئه بوحي من آرائه الشخصية، لأنها لا تعتمد على العقل ولا على الكتاب؛ وكان يجب عليه على الأقل أن يبرهن على امكان التفسير المجازي المقبول لكل الفقرات التي لا يوجد بينها إلا تناقض ضمني فحسب، وذلك دون تعسف مع اللغة، ومع عمل حساب للسياق دائماً؛ ومن ناحية أخرى كان عليه ان يبرهن على أن الكتاب وصل الينا دون تحريف. فلنفحص هذه الموضوعات على التوالي. وأبدأ أولاً بسؤاله: ما العمل إذا عارض العقل؟ هل نحن مضطرون مع ذلك لقبول ما يثبته الكتاب على أنه حق ورفض ما ينفيه على أنه باطل؟ قد يجيب بأنه لا يوجد في الكتاب ما يناقض العقل[٩]. ومع ذلك فإني أصر على رأيي: فالكتاب يؤكد صراحة أن الله غيور (انظر، الوصايا العشر في الخروج، ٣٤: ١٤، التثنية، ٤: ٢٤،

---

(٨) هذه العبارة نقص في Appuhn أو زيادة في M. Francès .

(٩) قال سبينوزا قبل ذلك (Pensée Métaphysiques, II, Ch. IJ, in fine) ان الكتاب لا يبشر بشيء يعارض العقل ، وذلك لأن سبينوزا لم يبحث في « الأفكار الميتافيزيقية » الصعوبات التي تنشأ من تفسير الكتاب عما يمكن البرهنة عليه . ويكفي لذلك البرهنة على شيء واحد (مثلا للارادة الالهية أو الذهن الالهي) لنعلم أن الكتاب يبشر بما برهنا عليه . أي أن اتفاق الكتاب مع العقل مفروض قبلا a priori لأن الكتاب بتعليمه الحقيقة لا يمكن أن يعارض العقل . أما في الرسالة اللاهوتية السياسية فان سبينوزا يبحث عما يعلمه لنا الكتاب بالفعل على مستوى النص التاريخي وبالتالي فانه يجب التمييز بين حقائق الكتاب بالعقل وباتفاقها أم اختلافها مع حقائق الذهن .

وفقرات أخرى كثيرة)[10] وهذا مناقض للعقل. فيجب إذن أن نفترض، بالرغم من اعتراض العقل، بأن ذلك صحيح، وحتى لـو وجدنـا نصوصاً أخرى في الكتـاب تفيد أن الله ليس غيوراً، فيجب تفسير هـذه النصوص الأخيرة تفسيراً مجازياً حتى لا يكـون لـدينـا معـان متعارضة. وكذلك ينص الكتاب صراحة على نزول الله على جبـل سيناء (انـظر، الخروج، ١٩ : ٢٠ . . الخ)[11] وينسب اليه في مواقع عديدة حركات في المكان، على حين أنه لا يوجد نص واحد يفيد صراحة أنه لا يتحرك. فعلينا اذن أن نؤمن بأن الله يتحرك بالفعل. صحيح ان سليمان قال: إن الله لا يوجد في مكان (انظر، الملوك الأول، ٨ : ٢٧)[12] ولكنه لم يعلن صراحة أن الله لا يتحرك وكان ذلك مجرد استنتاج مما قال. فعلينا اذن أن نفسـر الفقرة بحيث لا تنفي حركة الله في المكان، كذلك يجب النظر إلى السـماوات على أنها مسكن لله وعرشه، لأن الكتاب ينص على ذلك صراحـة، وهكذا الحـال في نصوص كثيـرة تتفق مع معتقـدات الأنبياء والعامة، ولا يـستطيع كشـف بطلانها إلا العقل والفلـسفة وحـدهما لا الكتـاب. ومع ذلك فمن الواجب افتراض صحة هذه النصوص كلهـا، كما يدعي هذا الكتـاب، لأننا لا ينبغي أن نحكم العقل في مثل هذه الأمور. ومن ناحية أخرى لا أوافق على التناقض الموجود بين أي نصين من الكتاب تناقضاً غير مباشر أو غير صريح؛ إذ يؤكد موسى تأكيداً مباشراً أن الله نار (انظر، التثنية، ٤ : ٢٤)[13] ويرفض رفضاً باتاً أن يكون مشابهاً للموضوعات الحسية (انظر، التثنية: ٢٤)[14] فهل يدعي الفخار أن موسى ينكر ضمناً لا صـراحة أن الله نـار؟ حينئذ يجب تفسير النص الذي ينكر المظهر الحسي لله بحيث لا يبدو مناقضاً للنص الآخر. فلنسلم جدلاً بأن الله نار. . ولكني أفضل أن أترك هذا المثل وأذكر مثلاً آخر حتى لا نشطح

---

(١٠) (الخروج، ٣٤ : ١٤) فانك لا تسجد لاله آخر لأن الرب اسمه الغيور: انه اله غيور (التثنية، ٤ : ٢٤) لأن الرب الهك هو نار آكلة، اله غيور.

(١١) (الخروج، ١٩ : ٢٠) ونزل الرب على جبل سيناء الى رأس الجبل ونادى الرب موسى الى رأس الجبل فصعد.

(١٢) (الملوك الأول، ٨ : ٢٧)، فانه قد يقال هل يسكن الله حقا على الأرض. ان السماوات وسماوات السماوات لا تسعك فكيف هذا البيت الذي ابتنيته.

(١٣) الآية الثانية في الهامش العاشر.

(١٤) (التثنية، ٤ : ١٢) فكلمكم الرب من وسط النار فكنتم سامعين صوت الكلام وأنتم لا تدركون صورة بل صوتا فقط.

مع هذا المؤلف: ينفي صموئيل(*) نفياً قاطعاً أن الله يندم على قرار اتخذه (انظر، صموئيل الأول، ١٥ : ٢٩)[١٥]، ويؤكد ارميا عكس ذلك، أي أن الله يندم على ما قرره من خير أو شر (انظر، ارميا، ١٨ : ٢٨)[١٦] فما العمل؟ ألا يتعارض هذان التصريحان تعارضاً مباشراً؟ وأي التصريحين يراد تفسيره تفسيراً مجازياً؟ ان القضيتين كليتان متناقضتان، تثبت احداهما صراحة ما تنفيه الأخرى صراحة. وتطبيقاً للقاعدة التي وضعها، عليه أن يسلم بأن كلا منهما صحيحة وبأنه يجب رفعها بوصفها قضية كاذبة. كذلك لا يهم كثيراً أن يكون التناقض بين نص ونص آخر تناقضاً غير مباشر، إذا كانت النتيجة التي استخلصناها منه واضحة، وإذا لم يكن السياق أو طبيعة النص يسمح بتفسير مجازي. على أننا نجد في الكتاب نصوصاً كثيرة من هذا النوع، كما رأينا في الفصل الثاني (وقد بينا فيه أن الأنبياء دعوا إلى معتقدات مختلفة ومتعارضة). ولا حاجة بنا هنا إلى تكرارها كلها، فقد قلنا ما يكفي للبرهنة على امتناع النتائج المترتبة على قاعدة الفخار وعلى بطلانها، ولاثبات تسرع هذا الكاتب.

وهكذا برهنا على بطلان هذه الطريقة الثانية في تفسير الكتاب، كما برهنا من قبل على بطلان طريقة ابن ميمون. وبذلك نكون قد أثبتنا أن اللاهوت ليس خادماً للعقل، وأن العقل ليس خادماً للاهوت، بل إن لكل منهما مملكته الخاصة؛ للعقل مملكة الحقيقة والحكمة، كما قلنا من قبل، وللاهوت مملكة التقوى والخضوع. وقد بينا أن قدرة العقل لا تذهب إلى حد يستطيع معه أن يقرر إذا كان الناس يستطيعون الحصول على السعادة بالطاعة وحدها دون معرفة بالأشياء. وفي مقابل ذلك لا يدعي اللاهوت إلا هذا، ولا يوحي إلا بالطاعة، ولا يريد أو يستطيع أن يفعل شيئاً مضاداً للعقل. فهو يحدد عقائد الايمان (كما بينا في الفصل السابق) على قدر ما تتطلبه الطاعة ويترك للعقل، الذي هو نور الفكر، والذي بدونه لا يرى إلا

(*) انظر نفس الكتاب (Ph. I.S., p. 76) (يقول المؤلف في هذه الصفحة من الكتاب المذكور: لو نص الكتاب على أن الشيء لا شيء أو أن اللاشيء شيء فلا ينبغي اعتقاد ذلك، بل يجب تحكيم العقل لمعرفة أي النصين يحمل الحقيقة وأيها على المجاز).

(١٥) (صموئيل الأول، ١٥ : ٢٩) فان بهاء اسرائيل لا يكذب ولا يندم لأنه ليس انسانا فيندم.

(١٦) (أرميا، ١٨ : ٢٨، ١٠) ٨ - فان رجعت تلك الأمة عن شرها الذي من اجله تكلمت عليها فاني أندم على الشر الذي فكرت في صنعه بها ١٠ - فان صنعت الشر في عيني ولم تسمع لصوتي فاني أندم على الخير الذي قلت أني أصنعه اليها.

أحلاماً وخيالات، مهمة تحديد المعنى الدقيق الذي ينبغي أن تفهم به هذه العقائد بغية الوصول إلى حقيقتها وأنا أعني باللاهوت هنا، على وجه التحديد، الوحي من حيث انه يشير إلى الغاية التي قلنا إن الكتاب يرمي إليها (أي بواعث الخضوع وطرقه، أي عقائد الايمان الصحيح والتقوى الصادقة) أي ما يمكن تسميته حقيقة بكلام الله، الذي لا ينحصر في عدد معين من الكتب (انظر في هذا الموضوع الفصل الثاني عشر). وبهذا المعنى الدقيق يتفق اللاهوت إذا تأملنا وصاياه وتعاليمه في الحياة، اتفاقاً تاماً مع العقل، كما أن غايته وهدفه لا يتعارضان مع العقل، وبالتالي فهو شامل يخاطب جميع الناس. أما بالنسبة إلى الكتاب على وجه العموم فقد بينا من قبل في الفصل السابع أن تحديد معناه يجب أن يقوم على النقد التاريخي وحده لا على تاريخ الطبيعة الشامل، الذي هو المعطى الأساسي للفلسفة وحدها. وعندئذ، فإذا افترضنا أننا بعد أن بحثنا عن المعنى الصحيح للكتاب، وجدنا فيه ما يناقض العقل، فلا ينبغي التوقف عنده لأننا نعلم عن يقين أن كل ما يمكن وجوده، بهذا الوصف، في الكتاب، شأنه شأن الأفكار التي يمكن أن يجهلها الناس دون أن ينال ذلك من الاحسان ـ لا صلة له باللاهوت أو بكلام الله، وبالتالي يستطيع كل فرد في مثل هذه الأمور أن يفكر كما يشاء دون أي خوف. نستنتج اذن، على نحو قاطع، أنه لا ينبغي أن يخضع الكتاب للعقل ولا العقل للكتاب.

ومع ذلك، فلما كنا لا نستطيع أن نبرهن عقلاً على صحة أو بطلان المبدأ الأساسي للاهوت[١٧]، أعني أن خلاص البشر انما يكون بالطاعة وحدها، فقد يعترض معترض قائلاً: لم نعتقد ذلك؟ إن كنا نؤمن بهذه العقيدة ايماناً أعمى فنحن بدورنا نتصرف كالبلهاء المفتقرين إلى الحكمة. أما إذا بينا أنه يمكن البرهنة على هذا الأساس عقلاً، ففي هذه الحالة يصبح اللاهوت جزءاً من الفلسفة ولن يمكن فصله عنها. وردي على ذلك هو أني أوافق تماماً

---

(١٧) يقوم الايمان الشامل أو اللاهوت على مبدأ واحد وهو أن الطاعة كافية للخلاص ويعترف سبينوزا بصدق هذا المبدأ، ولكن العقل لا يستطيع البرهنة عليه لأنه لو صدق ذلك لتحول اللاهوت الى فلسفة وسبينوزا يميز بينهما. فمبدأ اللاهوت صحيح لا من حيث أنه يحتوي على حقيقة رياضية أو فلسفية بل لأنه قائم على التاريخ (بعد النقد) وعلى التجربة (الخلقية) ويعني ذلك أن يكون اللاهوت معارضا للعقل أو غير معقول لأن من بشر به كان متمثلاً للفضيلة ولم يرد أن يخدعنا او لأنه قد يكون مفيدا للمدينة أو لأنه يدعو لما تدعو اليه الفلسفة.

على أنه يستحيل كشف العقيدة الأساسية للاهوت بالنور الطبيعي، أو على الأقل لم يبرهن أحد على ذلك مطلقاً، وبالتالي كان الوحي ضرورياً إلى أقصى درجة. ومع ذلك فإننا نستطيع أن نبرر قبولنا لهذه العقيدة الموحى بها بحيث يكون لدينا بشأنها يقين أخلاقي على الأقل. وأقول: إنه يقين أخلاقي لأننا لا نستطيع أن ندعي بشأنها يقيناً أعظم مما وصل إليه الأنبياء أنفسهم عندما تلقوا الوحي الأول بهذه العقيدة. وقد كان يقين الأنبياء أخلاقياً خالصاً كما بينا في الفصل الثاني من هذه الرسالة. واذن فمن الخطأ البين أن يريد المرء اقامة سلطة الكتاب على براهين رياضية؛ ذلك لأن سلطة الكتاب تتوقف على سلطة الأنبياء، فلا يمكن اذن البرهنة عليها بحجج أقوى من تلك التي اعتاد الأنبياء استعمالها لإقناع الناس بسلطتهم. بل إن يقيننا نفسه بهذا الموضوع لا يمكن أن يرتكز على أي أساس سوى هذا الذي أقام عليه الأنبياء أنفسهم يقينهم وسلطتهم الخاصة. وقد بينا من قبل أن يقين الأنبياء قائم على دعائم ثلاث: (١) خيال خصب واضح، (٢) آية، (٣) وأخيراً وبوجه خاص نفس تنزع إلى العدل والخير، ولم يقيموا يقينهم على دعائم أخرى. وبالتالي كانت هذه هي الدعائم الوحيدة التي أمكنهم بها البرهنة على سلطتهم للناس بالحديث المباشر في أثناء حياتهم، ولنا بكتاباتهم بعد مماتهم. على أن الدعامة الأولى (التخيل الخصب لبعض الأمور) لا يسري تأثيرها إلا على الأنبياء وحدهم، وبالتالي لا بد أن يكون يقين الآخرين في موضوع الوحي مركزاً بأسره على الدعامتين الأخريين فقط: الآية والعقيدة، وهذا ما دعا إليه موسى صراحة. ففي سفر التثنية (الاصحاح ٨)[١٨] يأمر الشعب بطاعة كل نبي قدم آية صحيحة باسم الله، أما إذا تنبأ النبي بشيء خطأ حتى لو فعل ذلك باسم الله، فيجب الحكم عليه بالموت، شأنه شأن من أراد إبعاد الناس عن سبيل الدين الصحيح، حتى لو كان قد دعم سلطته بالآيات وبخوارق الأفعال (انظر، التثنية، الاصحاح ١٣)[١٩]. والنتيجة التي تترتب على ذلك هي أن النبي الصادق

---

(١٨) (التثنية ، ٨ : ١ ، ١١) ١ ـ احفظوا جميع الوصايا التي آمركم بها اليوم واعملوا بها لكي تحيوا . ١١ ـ احذر أن تنسى الرب الهك والا تحفظ وصاياه وأحكامه ورسومه التي أنا آمرك بها اليوم .

(١٩) (التثنية ، ١٣ : ١ ـ ٥) ١ ـ اذا قام فيما بينكم متنبىء أو رآني حلم فأعطاكم آية او معجزة ٢ ـ ولو تمت الآية أو المعجزة التي كلمك عنها وقال لك تعال بنا الى آلهة غريبة لم نعرفها فنعبدها ٣ ـ فلا تسمع كلام هذا المتنبىء أو رائي الحلم فان الرب الهكم ممتحنكم ليعلم هل أنتم تحبون الرب الهكم من كل قلوبكم ونفوسكم ٤ ـ الرب الهكم تتبعون وتتقون ووصاياه تحفظون ولصوته تسمعون وإياه تعبدون وبه تتشبثون ٥ ـ وذلك المتنبىء أو رائي

يتميز عن النبي الكاذب بالعقيدة وبالمعجزة، ومن يجتمع فيه هذان الشرطان يعترف به موسى نبياً صادقاً ويأمر الناس بأن يطيعوه دون أن يخشوا منه خداعاً. أما الأنبياء الكذبة فهم الذين يتنبؤون خطأ ولو باسم الله أو يدعون لآلهة باطلة، ولو قاموا بمعجزات حقيقية. وعلى ذلك فعلينا بدورنا أن نؤمن بالكتاب لهذا السبب نفسه فحسب، وأعني به أن عقيدته مؤيدة بالآيات. وبما أننا نرى ان الأنبياء قد أوصوا حقيقة بالاحسان والعدل وفضلوهما على كل شيء آخر، يحق لنا أن نؤمن بأنهم لم يريدوا خداعنا عمداً، بل كانوا يتحدثون بإخلاص عندما دعوا إلى أن السعادة الروحية للبشر إنما تكون في الطاعة والايمان. ولما كانوا قد أيدوا دعوتهم هذه بالآيات أيضاً، فإن هذا كفيل باقناعنا بأنهم كانوا جادين في حديثهم، وأنهم لم يكونوا يهذون عندما كانوا يتنبؤون، ويزداد اقتناعنا قوة عندما نرى ان كل تعاليمهم الخلقية متفقة مع العقل. إذ أن الاتفاق التام بين كلام الله، الذي أعطاه الأنبياء، وكلام الله الذي يوجد في أعماق سرائرنا - أمر له أهميته القصوى. وبذلك تكون المعتقدات التي نستخلصها الآن من الكتاب، مماثلة في يقينها لتلك التي استخلصها اليهود من قبل من الكلام الذي سمعوه من النبي بالفعل. والواقع أننا قد بينا في نهاية الفصل الثاني عشر أن الدروس الأخلاقية، وكذلك معظم الروايات التاريخية في الكتاب قد وصلت الينا دون تحريف. واذن فعلى حين أنه لا يمكن البرهنة على العقيدة الأساسية التي يقوم عليها اللاهوت كله والكتاب ببرهان رياضي، فإن قبولنا لها أمر مشروع إلى أبعد حد. وانه ليكون من خطأ الرأي حقاً ألا تقبل عقيدة تؤيدها شهادات كل هذا العدد من الأنبياء، ويستطيع أولئك الذين لا تبلغ عقولهم مستوى رفيعاً أن يجدوا فيها كل هذا العزاء، وينتج عنها نفع كبير للدولة، فضلاً عن أن التسليم بها تسليماً مطلقاً لا يستتبع أي خطر أو خسارة، أقول: إن من خطر الرأي رفضها لا لشيء إلا لاستحالة البرهنة عليها رياضياً. فهل نحن نحرص دائماً، عندما نود أن ننظم حياتنا بحكمة، على ألا نحكم على شيء بأنه حقيقة ما لم تغب عنه جميع أسباب الشك؟ أليست معظم أفعالنا حافلة بالمخاطر، مفتقرة إلى اليقين؟ اني لأعترف، فضلاً عن ذلك، بأن من يرون تعارض الفلسفة واللاهوت فيما بينهما، ويرون بالتالي ضرورة استبعاد أحدهما من مملكته، وضرورة

= الحلم يقتل لانه تكلم ليزيغكم عن الرب الهكم الذي اخرجكم من أرض مصر وفداكم من دار العبودية ويغويكم عن الطريق التي أمركم الرب الهكم بأن تسيروا فيها فاقلعوا الشر من بينكم.

الغاء أحدهما في سبيل الآخر، يكون تفكيرهم منطقياً مع نفسه عندما يطالبون بإقامة اللاهوت على أسس متينة ويحاولون اقامة البراهين الرياضية عليه. إذ أن من يرضى بإلغاء العقل وباحتقار جميع العلوم والفنون وبإنكار يقين العقل، لا بد أن يكون يائساً مخبولاً. ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نلتمس لهم أي عذر، ما داموا يلتجئون إلى العقل لهدم العقل، ويبحثون عن دافع يقيني لإنكار العقل، وعندما يحاولون بالبراهين الرياضية أن يثبتوا شرعية سلطة اللاهوت وحقيقته، وأن يقضوا على سلطة العقل والنور الطبيعي، أليسوا، بهذه المحاولة ذاتها، يدفعون اللاهوت إلى الاعتراف بسيادة العقل؟ ألا يبدو أنهم يفترضون أن سلطة اللاهوت تستمد كل وضوحها من العقل ومن النور الفطري؟ أما إذا ادعوا على العكس من ذلك، أنهم لا يعتمدون إلا على الشهادة الباطنية للروح القدس، ولا يلتجئون إلى العقل إلا لإفحام الكافرين، فيجب ألا نثق بأقوالهم على الاطلاق، لأننا نستطيع أن نبرهن بسهولة على أنها صادرة عن أهوائهم وكبرهم. وقد بينا بوضوح تام في الفصل السابق أن الروح القدس لا توحي إلا بأعمال الخير التي سمّاها بولس لهذا السبب في الرسالة إلى أهل غلاطية ثمار الروح القدس (انظر، ٥: ٢٢)[٢٠]، وأن هذه الروح ليست في ذاتها إلاالرضا الذي يشعر به الانسان في قرارة نفسه عندما يؤدي أعمالاً خيرة. أما حقيقة الأمور النظرية المحضة ويقينها فلا تشهد به أي روح، بل ان العقل وحده، كما بينا من قبل، هو صاحب السلطة في مملكة الحقيقة. فإذا ادعوا بأن روحاً ما غير العقل هي التي تمنحهم يقين الحقيقة، فإنهم يتباهون كذباً، وتكشف أقوالهم عن حكمهم المسبق الباطل الذي تدفعهم اليه أهواؤهم، أو هم يخشون أن يفند الفلاسفة أقوالهم وأن يسخر الناس منهم، فيحتمون بالعالم المقدس ولكن دون جدوى: فأي معبد يمكن أن يكون ملجأ لمن يطعن في جلالة العقل؟، ولكن، حسبنا ما قلناه عنهم؛ إذ يكفي لإثبات رأيي أن أكون قد بينت السبب الذي يتحتم من أجله فصل الفلسفة عن اللاهوت، وأوضحت الماهية الأساسية لكل منهما، وبينت أن من المستحيل وضع أي منهما في خدمة الأخرى (إذ ان لكل منهما مملكته الخاصة، التي لا تتعارض

---

(٢٠) (غلاطية ، ٥ : ٢٢) أما ثمر الروح فهو المحبة والفرح والسلام والأناة واللطف والصلاح . يبدو من هذه الفقرة هجوم سبينوزا على مغالاة الصوفية لأنه على يقين من أن لديه الفلسفة الحقة (Lettre, LXXVI) لأن الحقيقي معروف بذاته Verum index Sui ولكن الشهادة الباطنية التي يعتمد عليها خصوم العقل قد توقع في الخطأ ، وبالتالي فان الأعمال وحدها هي مقياس صدق الايمان .

مع الأخرى على الاطلاق). وأخيراً كشفت، كلما سنحت لي الظروف، عن المتناقضات التي تنتج عن خلط الناس على هذا النحو العجيب بين هذين المبحثين، وعدم قدرتهم على التمييز والفصل بينهما. وقبل أن أستمر في بحثي أود أن انوه مرة أخرى(*) بأني لا أقلل أبداً من منفعة الكتاب المقدس - أو الوحي - إذ لا يستطيع النور الفطري أن يبين لنا أن الطاعة هي وحدها طريق الخلاص(**)، بل ان الوحي وحده هو الذي يخبرنا بأن ذلك يتم بفضل الهي خاص يند عن فهم العقل، ومن ذلك يتضح أن الكتاب يقدم عزاء كبيراً للناس؛ إذ يستطيع الجميع طاعته، على حين تستطيع فئة ضئيلة للغاية من البشر أن تصل إلى حالة الفضيلة عن طريق العقل. وعلى ذلك فلو لم تكن لدينا شهادة الكتاب، لتملكنا الشك في خلاص السواد الأعظم من الناس.

(*) انظر نفس الكتاب (113) Ph. I.S., p. 115 (في الكتاب المذكور يجيب المؤلف على الاعتراض الآتي الذي يوجهه الى نفسه : لو كانت الفلسفة حاكمة على الكتاب (أو كما يقول المصلحون لو كان العقل سابقا على النقل) فما فائدة الكتاب ؟ والرد هو أن الكتاب مناسبة occasion للنفس لتكوين الأفكار الصحيحة أي أنه مادة مفيدة للتفكير) .

(**) أي أن الوحي وحده دون العقل يعلمنا أنه يكفي للخلاص ، وبعبارة أخرى للنعيم (béatitude) أن يتم بتطبيقنا أحكام المشيئة الالهية بوصفها قوانين وأوامر مفروضة ، وأنه ليس من الضروري تصورها كحقائق أزلية . وقد برهنت على ذلك في الفصل الرابع .

الفصل السادس عشر

مقومات الدولة(١)
حق الفرد الطبيعي والمدني(٢).
حق الحاكم(٣).

كان اهتمامنا حتى الآن منصباً على الفصل بين الفلسفة واللاهوت، وبيان أن اللاهوت يترك لكل فرد حرية التفلسف. والآن حان الوقت لكي نتساءل: إلى أي حد يمكن المضي في ممارسة حرية الفكر والقول في أفضل الدول. ولكي نسير في بحثنا هذا بطريقة منهجية سنبدأ بمعالجة الأسس التي تقوم عليها الدولة؛ ونتساءل أولاً ما الحق الطبيعي لكل انسان، بغض النظر عن الدين والدولة. أعني بالحق(٤) الطبيعي وبالتنظيم الطبيعي مجرد القواعد التي تتميز بها طبيعة كل فرد، وهي القواعد التي ندرك بها أن كل موجود يتحدد وجوده وسلوكه حتمياً على نحو معين. فمثلاً يتحتم على الأسماك، بحكم طبيعتها، أن تعوم وأن يأكل الكبير منها الصغير، وبالتالي تستمتع الأسماك بالماء، ويأكل الكبير منها الصغير، طبقاً لقانون طبيعي

---

(١) في .Ap الدولة وفي FM الجماعة السياسية a communauté politique وكلاهما ترجمة الكلمة اللاتينية Republica (انظر الهامش ٣ من المقدمة).

(٢) انظر الهامش ٦ من المقدمة.

(٣) في .Ap الحاكم Le Souverain وفي FM السلطة العليا Le Souverain Pontife . بعد تكرار سبينوزا في الفصول السابقة يركز في هذا الفصل وكأنه كتبه في نفس واحد عندما كان ينوي نشره سنة ١٦٧٠ .

(٤) لفهم آراء سبينوزا في هذا الفصل يجب أن نعرف معنى كلمة حق طبيعي Jus naturale التي تترجم في الفرنسية عادة بلفظي Droit naturel فالحق الطبيعي ليس قوة pouvoir أو سلطة شرعية يمتلكها الانسان لأنه لا توجد في الطبيعة قوة شرعية أو لا شرعية. الحق الطبيعي هو حق السلوك طبقا لقوانين الطبيعة العامة وطبقا لطبيعة من يقوم بالفعل، أي أنه حقه في المحافظة على وجوده وهو الحق الذي يتمتع به كل فرد (Ethique, III, prop. 7) .

مطلق، والواقع أننا إذا نظرنا إلى الطبيعة في ذاتها، نجد أنها تتمتع بحق مطلق على كل من يدخل تحت سيطرتها أي أن حق الطبيعة يمتد بقدر امتداد قدرتها، لأن قدرة الطبيعة هي قدرة الله نفسه الذي له حق مطلق على كل شيء. ولكن لما كانت قدرة الطبيعة الشاملة كلها لا تعدو أن تكون مجموع قدرات الموجودات الطبيعية، فقد ترتب على ذلك أن يكون لكل موجود طبيعي حق مطلق على كل ما يقع تحت قدرته، أي أن حق كل فرد يشمل كل ما يدخل في حدود قدرته الخاصة. ولما كان القانون الأعظم للطبيعة هو أن كل شيء يحاول بقدر استطاعته أن يبقى على وضعه، وبالنظر إلى نفسه فقط، دون اعتبار لأي شيء آخر، فينبني على ذلك أن يكون لكل موجود حق مطلق في البقاء على وضعه، أي (كما قلنا من قبل) في أن يوجد ويسلك كما يتحتم عليه طبيعياً أن يفصل. وفي هذا الصدد لا نجد فارقاً بين الناس والموجودات الطبيعية الأخرى، أو بين ذوي العقول السليمة ومن هم خلو منها، أو بين أصحاء النفوس والأغبياء وضعاف العقول. والواقع أن كل من يفعل شيئاً طبقاً لقوانين الطبْيعة إنما يمارس حقاً مطلقاً، لأنه يسلك طبقاً لما تمليه عليه طبيعته ولا يمكنه أن يفعل سوى ذلك. فبقدر ما ننظر إلى الناس على أنهم يعيشون تحت حكم الطبيعة وحدها، نجد أن لهم جميعاً وضعاً واحداً: فمن لم يعرف العقل بعد، أو من لم يحصل بعد على حياة فاضلة، يعيش طبقاً لحق مطلق، خاضع لقوانين الشهوة وحدها شأنه شأن من يعيش طبقاً لقوانين العقل. وكما أن للحكيم حقاً مطلقاً في أن يعمل كل ما يأمر به العقل، أي ان يحيا طبقاً لقوانين العقل، فإن للجاهل، ولمن هو خلو من أية صفة خلقية، حقاً مطلقاً في أن يفعل كل ما تدفعه الشهوة نحوه، أي أن يعيش طبقاً لقوانين الشهوة[٥]. وتلك هي عقيدة بولس نفسها، التي لا تعترف بوجود الخطيئة قبل الشريعة (أي ما دام الناس يعيشون تحت سيطرة الطبيعة).

---

(٥) لا تسير الطبيعة وفقا للعقل الانساني أي أنها لا ترعى المصلحة الخاصة للفرد، وفي نفس الوقت ليس في الطبيعة خير أو شر لأن الخير والشر نسبيان. ولا يعني ذلك اماتة الطبيعة أو معارضتها لأن الانسان ليس مملكة داخل مملكة فالعقل نفسه شيء طبيعي والمجتمع أيضا شيء طبيعي (Ethique, IV, prop. 35, corrol.etschol.) ويختلف سبينوزا هنا عن هوبز (وكذلك عن روسو) لأنه يعارض حالة الطبيعة مع حالة المجتمع (Lettre, L) لأن أفضل مجتمع هو أقرب المجتمعات الى الطبيعة وهو الذي يزيد من قوة الفرد باجتماعه مع غيره ولا ينقص منها شيئا فغاية المجتمع هي الحرية لا العبودية (الفصل العشرون) ويتم ذلك بالطرق الطبيعية التي تشمل العقل والشهوة على السواء. فسبينوزا ليس مثاليا كما يظن البعض لأنه يعارض الانفعال الجارف بانفعالات أخرى مماثلة (الخوف والرجاء). ويجب أن تكون الدولة ممثلة للقوة حتى ولو أساءت استعمال سلطتها لأنها تمثل العقل والمجتمع.

وعلى ذلك فإن الحق الطبيعي لكل انسان يتحدد حسب الرغبة والقدرة، لا حسب العقل السليم. وليس في طبيعة جميع الناس أن تتفق أفعالهم مع قوانين العقل، بل على العكس يولد الجميع في حالة من الجهل المطبق، وقبل أن يستطيعوا معرفة الأنموذج الصحيح للحياة وممارسة الحياة الفاضلة، يكون الجزء الأكبر من حياتهم قد انقضى، حتى ولو كانوا على مستوى عال من التربية. على أنهم يكونون خلال ذلك مضطرين إلى أن يعيشوا وإلى أن يبقوا، بقدر استطاعتهم، على حالتهم الراهنة، أي أن يخضعوا لدافع الشهوة وحده، لأن الطبيعة لم تعطهم سواه، وحرمتهم من القدرة الفعلية على الحياة وفقاً للعقل السليم، ومن ثم فهم لا يستطيعون العيش طبقاً لقوانين الذهن الصحيح كما لا يستطيع القط أن يحيا طبقاً لقوانين طبيعة الأسد، وعلى ذلك فإن كل ما يراه الفرد الخاضع لملكة الطبيعة وحدها نافعاً له؛ سواء أكان في ذلك مدفوعاً بالعقل السليم، أم بقوة انفعالاته، يحق له أن يشتهيه طبقاً لحق طبيعي مطلق، وأن يستولي عليه بأية وسيلة، سواء بالقوة، أم بالمخادعة، أم بالصلوات، أم بأية وسيلة أخرى أيسر من غيرها؛ وبالتالي يحق له اذن أن يعدّ من يمنعه من تحقيق غرضه عدواً له.

ونستنتج من ذلك أن الحق والتنظيم الطبيعيين اللذين ينشأ فيهما جميع الناس ويعيشون بموجبهما طوال الجزء الأكبر من حياتهم، لا يحظران إلا ما يرغبه فيه أو ما لا يستطيعه أحد؛ فهما لا يمنعان النزوع ولا الكراهية ولا الغضب ولا الخداع ولا أي شيء تدفع اليه الشهوة، ولا عجب في ذلك؛ اذ أن الطبيعة لا تقتصر على قوانين العقل الانساني الذي يعد هدفه الوحيد هو المنفعة الحقيقية والمحافظة على البشر ـ بل إنها تشتمل على ما لا نهاية له من القوانين الأخرى المتعلقة بالنظام الأزلي للطبيعة بأكملها، التي لا يمثل الإنسان إلا جزءاً ضئيلاً منها. وضرورة هذا النظام هي وحدها التي تحتم على كل الموجودات الطبيعية أن توجد وتسلك بطريقة معنية. وعلى ذلك فكلما بدا لنا في الطبيعة شيء مضحك أو متناقض أو سيء فذلك يرجع إلى أننا لا نعرف الأشياء إلا جزئياً، وإلى جهلنا الكبير بنظام الطبيعة الكاملة واتساقها، ورغبتنا في أن ينظم كل شيء حسب ما يمليه عقلنا، مع أن ما يستنتجه العقل لا يكون قبيحاً بالنسبة إلى نظام الطبيعة الكاملة وقوانينها بل بالنسبة لقوانين طبيعتنا (الانسانية) وحدها.

على أنه يظل من الصحيح دون شك، أن من الأنفع كثيرا للناس أن يعيشوا طبقاً لقوانين عقولهم

ومعاييرها اليقينية، لأنها كما قلنا لا تتجه إلا إلى تحقيق ما فيه نفع حقيقي للبشر. وفضلاً عن ذلك، فإن كل انسان يود العيش في أمان من كل خوف بقدر الامكان، ولكن ذلك مستحيل ما دام كل فرد يستطيع أن يفعل ما يشاء، وما دام العقل لا يعطي حقوقاً تعلو على حقوق الكراهية والغضب، والواقع أنه لا يوجد انسان واحد يعيش دون قلق وسط العداء والكراهية والغضب والمخادعة، ومن ثم فلا يوجد انسان واحد لا يحاول الخلاص من ذلك بقدر استطاعته. ولنلحظ أيضاً أن الناس يعيشون في شقاء عظيم إذا لم يتعاونوا ويظلون عبيداً لضرورات الحياة إن لم ينموا عقولهم - كما بينا في الفصل الخامس - ومن ثم يظهر لنا بوضوح تام أنه لكي يعيش الناس في أمان وعلى أفضل نحو ممكن، كان لزاماً عليهم أن يسعوا إلى التوحد في نظام واحد، وكان من نتيجة ذلك أن الحق الذي كان لدى كل منهم، بحكم الطبيعة، على الأشياء جميعاً، أصبح ينتمي إلى الجماعة، ولم تعد تتحكم فيه قوته أو شهوته، بل قوة الجميع وإرادتهم. على أنه كان لا بد لمحاولتهم هذه أن تفشل لو كان الناس قد أصروا على اتباع الشهوة (إذ أن قوانين الشهوة تحتم أن يسير كل فرد في اتجاه مختلف)، وإذن فقد كان لزاماً عليهم أن يتفقوا فيما بينهم(٦)، عن طريق تنظيم وتعاهد حاسم، على اخضاع كل شيء لتوجيهات العقل وحده (الذي لا يستطيع أحد معارضته صراحة حتى لا يبدو فاقداً للحس السليم)، وعلى كبح جماح الشهوة بقدر ما تسبب أضراراً للآخرين، وعلى معاملة الناس بمثل ما يحبون أن يعاملوا به، وأخيراً على المحافظة على حق الآخرين كما لو كانوا يحافظون على حقهم الخاص. ولكي يكون هذا التحالف متيناً ومضموناً وجب ابرامه بشروط معينة سنفحصها الآن. إنه لقانون شامل للطبيعة أن أحداً لا يترك ما يعتقد أنه خير إلا أملاً في خير أعظم، أو خوفاً من ضرر أكبر، ولا يقبل شراً إلا تجنباً لشر أعظم منه او أملاً في خير أكبر. وبعبارة أخرى يختار كل فرد ما يبدو له أعظم الخيرين وأهون الشرين. وقد تعمدت أن أقول:

---

(٦) يقوم التنظيم الاجتماعي على « وعد promesse » من كل الأفراد بوضع المصلحة العامة فوق المصلحة الخاصة، وهذا « التحالف pacte » الاجتماعي ليس مجردا بل ينتهي الى تعيين شخص يمثل الجميع (وهو في أغلب الأحيان شخصية جماعية حتى ولو كان فردا فانه يمثل سلطة الجماعة التي فوضت له حقها وسلطتها) وبالتالي ينشأ العقد contrat بين الطرفين : الجمهور الذي يفوض حقه السياسي بمحض اختياره والشخص الذي يملك هذا الحق بناء على هذا التفويض أي السلطة العليا أو الحاكم . فالتحالف pacte يدل على الجانب الخلقي للعمل الجماعي والذي يتم اعلانه بالقسم serment أما العقد فانه يدل على الجانب القانوني .

ما يبدو في لحظة الاختيار أعظم الخيرين أو أهون الشرين ولا أقول: إن الواقع نفسه يكون متفقاً بالضرورة مع حكمه. وهذا القانون مسطور في الطبيعة البشرية بقوة تحتم علينا أن نضعه بين الحقائق الأبدية التي لا يمكن لأحد أن يغفل عنها. وينتج عن هذا القانون ضرورة أن أحداً لا يمكن أن يعد (إلا إذا كان سيىء النية)(*) بالتخلي عن الحق الذي له على كل شيء. ولا يمكن أن يفي مطلقاً بوعده هذا، إلا خوفاً من شر أعظم او طمعاً في خير أكبر. وزيادة في الايضاح لنفترض أن لصاً أجبرني على أن أعده بإعطائه كل ثروتي وقتما يشاء. ولما كان حقي الطبيعي محدداً بقدرتي وحدها، كما بينت من قبل، فلا شك أنني إذا استطعت التنصل من اللص باعطائه وعداً كاذباً، أيا كان، فإن حقي الطبيعي يسمح لي بأن أفعل ذلك، اي أن ابرم العقد الذي يريده دون أن يكون في نيتي أن أفي به. ولنفترض أيضاً انني وعدت شخصاً ما، عن حسن نية، بألا أتناول طعاماً طيلة عشرين يوماً، وأن امتنع حتى عن أيسر غذاء، ثم أدركت أنني قطعت على نفسي عهداً يتسم بالحمق، وأن وفائي به سيلحق بي أعظم الضرر فلما كان القانون الطبيعي يلزمني باختيار أهون الشرين، فإني أستطيع استخدام حقي المطلق في التحلل من هذا العقد، وعدم تنفيذ اي شيء مما وعدت به. وأقول: إن القانون الطبيعي يرخص لي بألا أفي بوعدي، سواء كنت ارى اني اسأت صنعاً بوعدي، بناء على سبب حقيقي يقيني، أو بناء على مجرد الظن. ففي كلتا الحالتين، سواء أكنت مصيباً أم مخطئاً في تراجعي عما قلته، أكون قد خشيت شراً أعظم، وحاولت أن اتجنبه بكل الوسائل طبقاً لما تمليه الطبيعة. ومن ذلك نستنتج أن صحة أي عقد رهن بمنفعته، فإذا بطلت المنفعة، انحل العقد في الحال، ولم يعد سارياً ومن ثم يكون من الغباء أن يطلب انسان من آخر أن يلتزم بعقد إلى الأبد، دون أن يحاول في الوقت نفسه أن يبين له أن فسخ العقد يضر من يفسخه أكثر مما ينفعه. وهذه نقطة مهمة للغاية في تأسيس الدولة. ولنلحظ الآن أنه لو كان الناس جميعاً ينقادون بسهولة لهداية العقل، ويدركون أن تأسيس الدولة يجلب لهم نفعاً كبيراً،

(*) في حالة المجتمع ، حيث يقرر القانون العام Droit commun الخير والشر ، يحق لنا التمييز بين التحايل عن حسن نية والتحايل عن سوء نية . ولكن في حالة الطبيعة حيث يحكم كل فرد على سلوكه الخاص ويكون له الحق المطلق في ان يضع لنفسه القوانين وان يفسرها ، بل وان يبطلها لو تراءى له ذلك ـ في حالة الطبيعة هذه لا يمكن أن نتصور احداً يتحايل بسوء نية .

وأنه أمر ضروري إلى أقصى حد، لما رضي أحد منهم بالخداع أبداً، ولحافظ الجميع على العقود بدقة لا حد لها، وذلك رغبة منهم في الإبقاء على هذا الخير الأسمى، الذي هو المحافظة على الدولة، والأهم من ذلك كله أنهم عندئذ سيحافظون على ولائهم، وهو أقوى دعامة للدولة. ولكن من المستبعد أن يترك جميع الناس أنفسهم لهداية العقل وحده؛ إذ تسيطر على كل فرد شهوته، وكثيراً ما يسيطر عليه البخل والغرور(٧) والحسد والكراهية إلى حد يستحيل معه سماع صوت العقل. ولهذا السبب فإنه، بالرغم من أن الناس يقدمون شواهد مقنعة على صفاء نيتهم عندما يعدون، عن طريق الكلمة أو الميثاق المكتوب، بالوفاء بعهودهم، فإن أحداً لا يستطيع أن يثق بحسن نية الآخر إلا إذا أضيف ضمان ايجابي إلى هذا الوعد؛ إذ يستطيع كل شخص طبقاً للحق الطبيعي الالتجاء إلى الحيلة، ولا يلتزم باحترام العقد إلا طمعاً في خير أعظم أو خوفاً من شر أكبر. ولكن لما كان الحق الطبيعي لكل فرد محدداً بقدرته، كما بينا من قبل؛ فبقدر ما يفوض فرد ما، طوعاً أو كرهاً، قدرته الخاصة إلى فرد آخر، فإنه يتخلى بالضرورة عن حقه لهذا الآخر، ومن له سلطة مطلقة تتيح له اجبار الآخرين بالقوة والسيطرة عليهم بإرهابهم بالعقاب الشديد، بحيث يخشاه الجميع، يكون له حق مطلق على جميع الناس، وهو لا يحتفظ بهذا الحق إلا بقدر احتفاظه بقدرته على تنفيذ ما يشاء. وبدون هذا الشرط لا ينفذ أمره ويصبح ملغى، ولن يكون أحد ممن يتمتعون بقوة أكبر منه، ملزماً بإطاعته، إذا لم يشأ ذلك.

والآن سأعرض الشرط الذي يمكن أن يتكون به مجتمع انساني دون أدنى تعارض مع الحق الطبيعي، ويمكن به احترام كل عقد احتراماً تاماً. هذاالشرط هو أنه يجب على كل فرد أن يفوض إلى المجتمع كل ما له من قدرة، بحيث يكون لهذا المجتمع الحق الطبيعي المطلق على كل شيء، أي السلطة المطلقة في اعطاء الأوامر التي يتعين على كل فرد أن يطيعها إمّا بمحض اختياره، وإمّا خوفاً من العقاب الشديد. ويسمى نظام المجتمع الذي يتحقق على هذا النحو بالديموقراطية(٨). فالديموقراطية هي اتحاد الناس في جماعة لها حق مطلق على كل ما في قدرتها. ويترتب على ذلك النتيجة القائلة: إن الحاكم لا يلتزم بأي قانون، ويجب على الجميع

---

(٧) يقصد سبينوزا هنا باللفظ اللاتيني Glria الغرور الذي يتضمن معنى لفظ Vana

(٨) ليست الديمقراطية نظاما للحكم فحسب بل هي النظام الأمثل، لأن الحرية تتحقق فيه.

في كل شيء[٩] لأنهم قد فوضوا له، بموجب عقد صريح أو ضمني، كل قدرة كانت لديهم على المحافظة على أنفسهم، أي حقهم الطبيعي كله. ولو أرادوا أن يحتفظوا لأنفسهم بأي شيء من هذا الحق، لكان عليهم أن يصبحوا في الوقت نفسه، قادرين على الدفاع عن هذا الحق دفاعاً مؤكداً. ولكنهم لم يفعلوا ذلك، وما كانوا ليفعلوه دون أن تحدث الفرقة ويسقط الحكم، ولهذا السبب نفسه خضعوا لمشيئة السلطة الحاكمة، أياً كانت هذه المشيئة. وبعد أن تم هذا الخضوع المطلق (كما رأينا من قبل)؛ سواء أكان ذلك تحت ضغط الضرورة، أم طبقاً لمقتضيات العقل نفسه - الا إذا شئنا أن نكون أعداء للسلطة القائمة، وعملنا ضد العقل الذي يدعونا إلى الإبقاء على هذا التنظيم بكل قوانا - فإننا نصبح ملزمين بأن ننفذ حرفياً كل ما يأمر به الحاكم، حتى لو كانت أوامره غاية في التناقض. وهذا ما يأمرنا به العقل لأنه يعني اختيار أهون الشرين. وبالاضافة إلى ذلك فإن الفرد يستطيع بسهولة مواجهة خطر الخضوع لإرادة الآخر ومشيئته؛ إذ أن الحاكم لا يكتسب الحق في أن يأمر بما يشاء إلا بقدر ما يملك السلطة العليا بالفعل، فإذا فقدها فقد في الوقت ذاته الحق في الأمر، وتحول هذا الحق إلى من يستطيع - أو من يستطيعون الحصول على هذه السلطة والمحافظة عليها. لذلك كان من النادر أن يعطي الحكام أوامر متناقضة للغاية، لأن فطنتهم وحرصهم على الاحتفاظ بالسلطة تجعلهم يهتمون إلى أقصى حد بالسهر على المصلحة العامة، وتوجيه دفة الأمور جميعاً وفقاً لأحكام العقل. وكما يقول سنيكا، لم يستطع أحد أن يستمر في الحكم طويلاً عن طريق العنف. وفضلاً عن ذلك فإن الخوف من القرارات المتناقضة يقل في نظام الحكم الديموقراطي بوجه خاص وذلك لسببين: أولهما أنه يكاد يكون من المستحيل أن يتفق أغلبية الناس، داخل مجتمع كبير على أمر ممتنع، وثانيهما أن الغاية التي ترمي اليها الديموقراطية والمبدأ الذي تقوم عليه هو، كما قلنا من قبل، تخليص الناس من سيطرة الشهوة العمياء والابقاء عليهم بقدر الامكان في حدود العقل بحيث يعيشون في وئام وسلام، فإذا خضع هذا الأساس انهار البناء كله، فعلى

---

(٩) ليس هناك حد لسلطة الحاكم الا هذه السلطة نفسها لأنها لا تستطيع أن تغير طبائع الموجودات، فسلطة الحاكم مطلقة لأن سبينوزا لا يعطي أي ضمان دستوري للرعية ولكنها في نفس الوقت محدودة بطبيعة الرعية التي تحافظ على وجودها والا لأصبحت مجرد آلة يديرها الحاكم الطاغي كيف يشاء. فاذا تحول الحاكم الى طاغية سلبت عنه سلطته لأنه نقض العهد وخرق العقد ولم يلتزم به وهذا مطابق للعقل ولطبيعة الأشياء.

عاتق الحاكم وحده تقع مهمة المحافظة على هذا المبدأ، وعلى الرعايا تنفيذ أوامره والا يعترفوا بقانون إلا ما يسنه الحاكم. وقد يدّعي مدع أننا بهذا المبدأ نحيل الرعايا إلى عبيد؛ إذ أن العبد، كما يظن الناس، هو من ينفذ أمر انسان آخر، والحر من يفعل ما يشاء. غير أن هذا ليس صحيحاً صحة مطلقة. فالواقع أن الفرد الذي تسيطر عليه شهوته إلى حد أنه لا يستطيع أن يرى أو يفعل ما تتطلبه مصلحته الحقيقية، يكون في أحط درجات العبودية، أما الحر فهو الذي يختار بمحض ارادته أن يعيش بهداية العقل وحده، أما السلوك الذي يتحقق تلبية لأمر، أي بالطاعة، فمع أنه يقضي على الحرية على نحو ما، فإنه لا يجعل من يقوم به عبداً في الحال، بل إن الذي يجعله كذلك هو الدافع الموجه للفعل: فإذا كانت غاية الفعل تحقيق مصلحة الآمر بالفعل، لا مصلحة الفاعل، يكون الفاعل عبداً لا يحقق مصلحته الخاصة. أما الدولة أو نظام الحكم الذي لا تؤخذ فيه مصلحة الآمر بوصفها قانوناً أسمى، بل تراعي مصلحة الشعب كله ـ فمن الواجب ألا يعد من يطيع الحكم عبداً لا يحقق مصلحته الخاصة، بل مواطناً، وعلى ذلك تكون أكثر الدول حرية تلك التي تعتمد قوانينها على العقل السليم. ففي مثل هذه الدولة يستطيع كل فرد ـ إذا أراد ـ أن يكون حراً(*)، أن يعيش بمحض اختياره وفقاً للعقل. وكذلك لا يكون الأطفال عبيداً، بالرغم من أنهم ملزمون باطاعة أوامر آبائهم، لأن أوامر الآباء تبغي مصلحة الأطفال قبل كل شيء. فهناك اذن فرق كبير بين العبد والابن والمواطن، نصوغه كما يلي: العبد هو من يضطر إلى الخضوع للأوامر التي تحقق مصلحة سيده، والابن هو من ينفذ، بناء على أوامر والديه، أفعالاً تحقق مصلحته الخاصة، وأما

(*) يستطيع الانسان أن يكون حرا في أي بلد يعيش فيه فلا شك أنه يكون حرا بقدر ما يهتدي بالعقل، ولكن العقل (بالرغم من معارضة نظرية هوبز Hobbes لذلك) يهدي الى السلام، ولا يتحقق السلام الا باحترام القوانين العامة للبلد، ومن ثم كلما ترك الانسان نفسه لهداية العقل أي كلما كان حرا زاد حرصه على هذه القوانين وعلى تنفيذ أوامر الحاكم الذي يخضع له.

(يرى هوبز أن الانسان في حالة الطبيعة ذئب بالنسبة للانسان، وفي حالة المجتمع يصبح الها. ويرفض سبينوزا هذا التعارض بين هاتين الحالتين لأن العقل جزء من طبيعة الانسان (مع أن كثيرا من الناس لا يتبعونه) ويهدي الى السلام ويكون الانسان الها بالنسبة للانسان بقدر ما يتبع هداية العقل. فحالة الطبيعة عند سبينوزا ليست حالة حرب بل غياب الامن والوقوع في الخوف، وفي هذا الموضوع يكون سبينوزا أقرب الى مونتسكيو Montesquieu).

المواطن فهو من ينفذ، بناء على أوامر الحاكم، أفعالاً تحقق المصلحة العامة، وبالتالي مصلحته الشخصية.

أظن أني بينت حتى الآن بما فيه الكفاية مبادىء الحكم الديموقراطي الذي فضلته على أنظمة الحكم الأخرى، لأنه يبدو أقربها إلى الطبيعة وأقلها بعداً عن الحرية التي تقرها الطبيعة للأفراد. ففي النظام الديموقراطي لا يفوض أي فرد حقه الطبيعي إلى فرد آخر بحيث لا يستشار بعد ذلك في شيء، بل يفوضه إلى الغالبية العظمى[١٠] من المجتمع، الذي يؤلف هو ذاته جزءاً منه، وفيه يتساوى الأفراد كما كان الحال من قبل في الحالة الطبيعية. ومن ناحية أخرى أردت الحديث صراحة عن نظام الحكم هذا لأنه أفضل نظام يوضح هدفي، وهو بيان أهمية الحرية في الدولة. لذلك لن أتحدث هنا عن مبادىء الحكم الأخرى. فلكي نعرف ما هو الحق الذي ترتكز عليه، لا نحتاج (في الوقت الراهن على الأقل) إلى البحث في الأصل الذي كانت، ولا تزال، تستمد منه، فقد عرضنا لهذا الحق بما فيه الكفاية فيما سبق. فسواء أكانت السلطة العليا في يد شخص واحد، أو موزعة بين بعض الأفراد، أو مشتركة بين الجميع، فإن صاحبها يتمتع أيضاً بحق مطلق في أن يأمر بكل ما يشاء. كذلك فإن من فوض مقدرته على الدفاع إلى شخص آخر بعينه؛ سواء أكان ذلك طوعاً أم كرهاً، فقد تنازل عن حقه الطبيعي وبالتالي قرر إطاعة هذا الشخص في كل ما يأمر به. وهو يظل ملزماً بهذه الطاعة ما دام الملك أو النبلاء أو الشعب يحتفظون بالسلطة العليا، التي كان تفويضه لحقه يرتكز على قبوله إياها. ولسنا في حاجة إلى الإفاضة في هذا الموضوع أكثر من ذلك[١١].

وبعد أن بينت أسس الدولة وحقها (في السيادة)، يسهل الآن تعريف القانون المدني الخاص[١٢]، وانتهاك القانون، والعدل والظلم في حالة المجتمع المنظم، ثم ما هو الحليف والعدو،

---

(١٠) لا يعني سبينوزا الغالبية العظمى في مقابل الاقلية الصغرى بل يعني مجموع Totalité الناس أي المجتمع كله.

(١١) سيتحدث سبينوزا عن النظام الارسطوقراطي والنظام الملكي في الرسالة السياسية Tractatus Politius. انظر أيضا Ethique, IV, déf. VIII, prop. XXVII, schol. II.

(١٢) تتضمن كلمة Jus اللاتينية عندما تقول Jus divinum بالاضافة الى «قانون» معنى القاعدة المفروضة أو الأمر، ويكون هناك تناقض عندما يتبنى أحد قانونا ثم لا يمكن مطالبة الحاكم الا يرضخ لارادة واضع القانون. ومن ثم حتى والا أصبح المطالب عدوا له وللدولة ويعود الى حالة الطبيعة ويصبح خارجا على القانون. أما اذا كان الحاكم =

وأخيـرا جريمة الطعن في السيادة. فالقانون المدني الخاص لا يمكن أن يعني في رأينا إلا حرية الفرد في المحافظة على حاله، كما حددتها وضمنتها له مراسيم السلطة العليا. فبعد أن يفوض كل فرد إلى شخص آخر حقه في أن يعيش وفقاً لرغباته الخاصة، أي حريته في المحافظة على وجوده وقدرته على ذلك، وهو حق لم يكن له من حدود سوى قدرته، فإنه يصبح ملزماً بأن يحيا وفقاً للطريقة التي يفرضها عليه هذا الشخص، وبألا يعتمد في المحافظة على ذاته إلا على حمايته.

وينتهك القانون عندما يعمد شخص ما لأن يلحق الضرر بأحد المواطنين أو الرعايا ضارباً بالقانون المدني عرض الحائط أي رافضاً أوامر الحاكم. ولا يمكن تصور انتهاك القانون ألا في مجتمع منظم، ولكن الحاكم الذي يبيح له القانون أن يفعل ما يشاء، لا يمكنه أن ينتهك حق الرعية وعلى ذلك فإن انتهاك الحقوق لا يمكن أن يحدث داخل الدولة إلا بين الأفراد الذين يحرم عليهم القانون ألا يضر أحدهم الآخر.

أما العدل فهو استعداد دائم للفرد لأن يعطي كل ذي حق ما يستحقه طبقاً للقانون المدني. وأما الظلم فهو أن يسلب شخص، متذرعاً بالقانون، ما يستحقه شخص آخر طبقاً للتفسير الصحيح للقوانين. ويسمى العدل والظلم أيضاً بالانصاف وعدم الانصاف، لأن من واجب القضاة، المكلفين بوضع حد للخصومات، ألا يفرقوا بين الأشخاص بل ان ينظروا اليهم على قدم المساواة، ويحافظوا بقدر متساو على حق كل منهم، فلا يحسدون الغني ولا يحتقرون الفقير.

أما الحلفاء فهما شعبا أمتين[١٣] مختلفتين يتفقان تعاقدياً فيما بينهما على ألا يضر أحدهما بالآخر تجنباً لأخطار الحرب أو لأي سبب آخر متعلق بمصالحهما، وأن يعين أحدهما الآخر وقت الحاجة. ولكن تظل كل أمة منهما دولة مستقلة. ويظل التعاقد[١٤] سارياً طالما وجد السبب أعني احتمال الخطر أو المصلحة المرجوة؛ إذ أن أحداً لا يعقد اتفاقاً ولا يلتزم بالوفاء بتعاهد

= طاغيا فان من حق الشعب الثورة عليه لأنه عمل ضد ارادة الشعب التي هي مصدر السلطات وضد الطبيعة التي حاول معارضتها.

(١٣) يستعمل سبينوزا لفظ cevitas (كما يستعمل أيضا في « الرسالة السياسية » لفظ Republica) ليدل على كل تكوين سياسي، ويقصد به « أمة » nation .

(١٤) يستعمل سبينوزا لفظ Pactum وفي « الرسالة السياسية » يستعمل في بعض الأحيان لفظ contractus .

إلا طمعاً في مغنم أو خوفاً من ضرر. فإذا ذهب هذا الباعث أنفك الحلف من تلقاء نفسه، كما تشهد التجربة ذاتها في كثير من الحالات. على أنه، في حين تتعهد الدول المستقلة، بناء على اتفاق بينها، بألا تضر أحداها بالأخرى، فإنها تحاول بقدر الامكان أن تحول دون زيادة قوة الدولة الأخرى، ولا تثق احداهما بشروط العقد المبرمة الا بقدر ما تتضح غاية الاتفاق والمصلحة منه لكلا الجانبين. وبعبارة أخرى فإن كل دولة تخشى أن تخدعها الدولة الأخرى، وهي على حق في ذلك. إذ أن المرء لا بد أن يكون غبياً جاهلاً بحق السلطات العليا لكي يثق بعهود دولة أخرى وبوعودها على حين تحتفظ هي لنفسها بسيادتها وبحقها المطلق في أن تفعل ما تشاء ولا تعترف بأي قانون أعلى من مصلحة نظامها السياسي الخاص ومنفعته. وحتى إذا تأملنا الأمر من وجهة نظر الدين والتقوى، فسوف يتبين لنا أن أي فرد يكون قد ارتكب جرماً إذا وفى بوعوده وكان في ذلك ضرر على الدولة التي يحكم فيها، ذلك لأنه لا يستطيع الوفاء بهذا الوعد عندما يكشف أنه يلحق الضرر بالدولة الا إذا تخلى عن ولائه لرعاياه، مع ان هذا الوّلاء واجب عليه قبل أي شيء آخر، فضلاً عن أنه يكون عادة قد تعهد بالإبقاء عليه أمام الملأ.

أما العدو فهو الذي يعيش خارج أمة معينة، ولا يعترف بسلطتها بوصفه حليفاً لها، أو واحداً من رعاياها. ولا تنشأ العداوة للدولة من الشعور بالكراهية بل من وضع قانون الدولة ضده. فللدولة، ازاء من لا يعترف بسلطتها التي أقامتها بأي نوع من العقد، نفس الحق الذي لها ازاء من يلحق بها الضرر. فلها الحق اذن في أن ترغمه على اطاعتها أو التحالف معها بكل ما لديها من وسائل.

أما جريمة الطعن في السيادة فلا يقترفها إلا الرعايا أو المواطنون الذين فوضوا كل حقهم إلى الدولة بناء على عقد ضمني أو صريح، ويقال عن أحد أفراد الرعية أنه اقترف هذه الجريمة عندما يحاول لسبب ما سلب السلطة العليا حقها أو نقله إلى شخص آخر. أقول عندما يحاول لأنه لو وقعت الادانة بعد ارتكاب الجريمة، لجاء تدخل الدولة في معظم الأحيان بعد فوات الأوان، إذ يكون حقها في السيادة قد اغتصب أو نقل إلى شخص آخر بالفعل. وأقول بصيغة مطلقة: من يحاول لسبب ما سلب السلطة العليا حقها في السيادة؛ إذ أنه سواء نتج عن ذلك إلحاق الضرر بالدولة أو على العكس ازدهارها ازدهاراً عظيماً، فإن الأمر لا يتغير على

الاطلاق. فأياً كان سبب محاولة ارتكاب الجريمة، فهناك طعن في السيادة، ويقع المذنب تحت طائلة القانون. إن الجميع يسلمون بأن هذه الادانة لها ما يبررها في زمن الحرب: فإذا ترك جندي موقعه وهاجم العدو دون أمر من قائده، فإنه مهما كانت خطته في الهجوم محكمة وحتى لو أجبر الأعداء على الفرار، فلا يشك أحد في أنه يتعرض للحكم عليه بالاعدام، لأنه أخل بقسم الطاعة وحق قائده. ولكن، في مقابل ذلك، لا يدرك الناس جميعاً، بنفس هذا القدر من الوضوح ، أن هذا الحق ملزم للمواطنين جميعاً، على نحو مطلق، في كل الأحوال، على أن المبدأ مع ذلك واحد، ذلك لأنه، لما كان من الواجب أن تكون السلطة العليا وحدها هي الحافظة والحاكمة للدولة، ولما كان الرعايا أو المواطنون قد فوضوا للحاكم وحده هذا الحق بناء على عقد يلتزمون به التزاماً مطلقاً، فلو أخذ أحد الأفراد على عاتقه، من تلقاء نفسه، ودون علم من الجمعية العليا(١٥) تصريف أمر عام، فإنه، حتى لو نتج عن ذلك ازدهار فعلي للدولة، يكون قد انتهك حق السلطة العليا وطعن في السيادة وحقت ادانته.

ومنعاً لأي تردد بقي لنا أن نرد على اعتراض قد يوجه ضد الرأي الذي قلناه من قبل، وهو الفرد المحروم من ملكة العقل يعيش على حالة الطبيعة، ويسير طبقاً لقوانين الشهوة بناء على حق الطبيعة المطلق. ألا يعارض ذلك القانون الآلهي الموحى به معارضة صريحة؟ الحق أنه لما كان ينبغي علينا جميعاً بلا استثناء (سواء أكانت لدينا القدرة على استخدام العقل أم لا) أن نحب جارنا كما نحب أنفسنا تنفيذاً لأوامر الله فإننا لا نستطيع إذن الحاق الضرر بالآخرين، كما لا نستطيع العيش وفقاً لقوانين الشهوة دون انتهاك للقانون. ولكن من السهل الرد على هذا الاعتراض إذا تأملنا قليلاً حالة الطبيعة، لأنها سابقة على الدين بطبيعتها ومن حيث الزمان. إن الطبيعة لم تعلم أحداً(*) مطلقاً طاعة الله ولا يمكن معرفة ذلك

---

(١٥) يرى سبينوزا في « الرسالة السياسية » أن « الجمعية العليا » هي السلطة العليا في الدولة.

(*) عندما يقول بولس أن البشر بلا مأوى فانه يتحدث بأسلوب انساني لانه يقول صراحة في الاصحاح التاسع من نفس الرسالة ان الله يرحم من يشاء ويعاقب من يشاء، وأن السبب الوحيد لعدم المغفرة هو أن البشر أمام قدرة الله كالصلصال في يد صانع الفخار الذي يصنع من نفس العجين أوعية مختلفة أحدها للشرف والآخر للعار ولا يحل هذا السبب على أنهم تلقوا تحذيرا سابقا. أما القانون الالهي الطبيعي الذي قلنا أن وصيته العليا هي حب الله فقد سميته قانونا كما يسمى الفلاسفة القواعد العامة للطبيعة التي يسير طبقها كل شيء قوانين. والواقع أن حب الله ليس هو الطاعة بل صفة يشارك فيها من يعرف الله معرفة مباشرة، اذ أن الطاعة تتعلق بارادة من يأمر لا بضرورة

بالاستدلال[16] بل بالوحي المدعوم بالآيات. ومن ثم فقبل الوحي لا يمكن أن يلتزم أحد بالقانون الآلهي، الذي هو جاهل به بالضرورة فيجب إذن ألا نخلط بين حالة الدين وحالة الطبيعة التي يجب أن نعدها حالة لا شأن لها بالدين والقانون وبالتالي لا شأن لها بالخطيئة وانتهاك القانون. وهذا ما برهنا عليه من قبل مستشهدين ببولس، وفضلاً عن ذلك فليس الجهل وحده هو السبب في اعتبار حالة الطبيعة سابقة على القانون الالهي الموحى به ولا شأن لها بالقانون، بل ان هذا يرجع أيضاً إلى الحرية الأصلية التي يولد بها جميع البشر. فلو كان البشر ملتزمين بطبيعتهم بالقانون الالهي أو لو كان القانون الالهي قانوناً بالطبيعة لما كان هناك داع لأن يعقد الله معهم عهداً أو أن يلزمهم بميثاق وبقسم. فيجب إذن ان نسلم دون أي شك بأن القانون الالهي يبدأ في نفس اللحظة التي وعد فيها الناس، في عهد صريح بطاعة الله في كل شيء. وبهذا العهد يمكن القول بأنهم تخلوا عن حريتهم الطبيعية وفوضوا حقهم لله، كما يحدث في حالة المجتمع التي أوضحناها من قبل (وسأسهب في هذا الموضوع فيما بعد)[17].

ومع ذلك يمكن الاعتراض علينا أيضاً بأن على السلطات العليا شأنها شأن الرعايا،

= الشيء وحقيقته. ونحن لا نعلم طبيعة ارادة الله ولكننا نعلم أن كل ما يحدث حدث بقدرة الله وحدها ولا نستطيع بأية وسيلة ـ الا بالوحي ـ أن نعلم اذا كان الله يريد من البشر أن يعبدوه وأن يعظموه كأمير. لنضف على ذلك ما بيناه من قبل من أن قوانين الله تبدو لنا قواعد مفروضة ونظما طالما أننا نجهل أسبابها. وعندما نعلم هذه الأسباب تصبح حقائق أزلية لا قواعد مفروضة أو أوامر وذلك يعني أنه بدل الطاعة يأتي الحب الذي ينشأ من المعرفة الحقيقية كما يصدر النور عن الشمس بالضرورة. وبناء على هداية العقل نستطيع حب الله لا طاعته لأننا لا نستطيع بالعقل أن نقبل القواعد التي فرضها الله ونعدها الهبة طالما أننا نجهل أسبابها كما لا نستطيع تصور الله كأمير يضع القوانين.

(يتضح من تعليق سبينوزا هذا تعارضه مع كانط. اذ يحاول كانط تأسيس الطاعة على العقل بلا شروط (الأمر المطلق) ولكن سبينوزا يرفض هذه المحاولة ويرى أن أساس القوانين الالهية هو محافظتها على الوجود، ويرفض ضرورية كانط قبل أن تنشأ ولا يعترف بالطاعة الا للعامة الذين لا يعملون العقل.

(16) لا يعلمنا العقل أو الطبيعة الطاعة اذ تضع الطبيعة فينا الشهوات والرغبات المتعارضة التي من حقها أن تشبع في حالة الطبيعة وحقها محدود بقدرتها وحدها وعندما يعرفنا العقل بالله فانه يوحي الينا بحبه ويحررنا من الطاعة. وقد كان الوحي ضروريا لاقامة أخلاق الطاعة وأنها طريق الخلاص، والوحي نفسه من الناحية الفلسفية أمر طبيعي يعلمه الفيلسوف بالعقل وينقله لنا الأنبياء والرواة والمشرعون والمعلمون والوسطاء دون أن يعرفوه بالعقل، بل كان تعبيرا عن أحوالهم النفسية وظروف معاصريهم.

(17) زيادة في Ap.

الالتزام بهذا القانون الالهي، مع أننا قلنا من قبل انها تحتفظ بحقها الطبيعي وبحقها في أن تفعل ما تشاء. وتوضيحاً لهذه المشكلة، التي تتعلق بقانون الطبيعة أكثر من تعلقها بحالة الطبيعة، أقول إن كل شخص في حالة الطبيعة ملزم بالقانون الموحى به كما أنه يعيش طبقاً لنظام العقل، لأن ذلك ضروري لمصلحته ولخلاصه. ولكنه في ذلك حر في أن يرفض ذلك متحملاً ما ينتج عن رفضه من مخاطر وأضرار. وهو أيضاً حر في أن يعيش كما يشاء لا كما يشاء الآخرون. وليس عليه أن يعترف بأي مخلوق حكماً أو مدافعاً عن حق الدين، هذا الحق، في رأيي، هو الذي تتمتع به السلطة العليا، التي تستطيع أن تأخذ رأي الأفراد، دون أن تكون ملتزمة بالاعتراف بأي فرد حكماً أو بأي مخلوق من فوقها مدافعاً عن أي حق، إلا اذا كان نبياً بعثه الله وبرهن بآيات لا شك فيها على بعثته. وحتى في هذه الحالة، تلتزم السلطة العليا بأن تعترف بالله نفسه حكماً، لا بأي من بني البشر. فإذا رفضت السلطة العليا طاعة الله فيما أوحى به من قانون فهي حرة في ذلك، وعليها أن تتحمل ما ينتج عن ذلك من أضرار أو أخطار، أعني أنه لا يمكن أن يقف في سبيل ذلك أي قانون مدني أو قانون طبيعي؛ إذ يعتمد القانون المدني على مشيئة هذه السلطة وحدها، أما القانون الطبيعي فإنه يعتمد على قوانين الطبيعة التي لا علاقة لها بالدين (الذي يتخذ المصلحة الانسانية هدفه الوحيد) بل تتعلق بنظام الطبيعة الشامل، أي بمشيئة الهية أزلية لا نعلمها. وهذا ما يبدو أن البعض شعروا به شعوراً مبهماً، حتى قالوا: إن الإنسان يستطيع أن يخطىء في حق ارادة الله التي أوحى بها، ولكن ليس في حق المشيئة الأزلية التي قرر بها مقدماً مصير كل شيء.

وقد يسألني سائل: ما العمل إذا ما أعطت السلطة العليا امراً مناقضاً للدين والطاعة التي وعدنا بها الله تنفيذاً للعهد الصريح؟ هل يجب الخضوع للآمر الإلهي أم للآمر البشري؟ ونظراً إلى أني سأعالج هذا الموضوع بالتفصيل فيما بعد، سأكتفي بأن أقول هنا بأن عليه أن يطيع الله قبل كل شيء عندما يكون لدينا وحي يقيني لا شك فيه. ومع ذلك، فلما كان اختلاف طبائعهم يولد بينهم ما يشبه المنافسة على الأوهام الباطلة، كما تشهد التجربة اليومية مراراً وتكراراً، فمن المؤكد أنه لو لم يكن المرء ملزماً ـ بموجب القانون ـ بطاعة قانون السلطة العليا فيما يظنه من أمور الدين، لأصبح قانون الدولة متوقفاً ولا شك على الأحكام الشخصية وعلى الانفعالات الفردية؛ إذ لا يلتزم أحد بالقوانين الجارية إذا ظن أنها مخالفة لعقيدته أو

خرافته، وبهذه الحجة يسمح كل فرد لنفسه بأن يفعل ما يشاء. ولما كان قانون الدولة ينتهك كلية في هذه الحالة، فإن السلطة العليا، التي هي المكلفة، وحدها، ، بناء على حقها الالهي وحقها الطبيعي، بالمحافظة على حقوق الدولة وحمايتها، يكون لها الحق المطلق في اتخاذ جميع الاجراءات المناسبة في موضوع الدين، وعلى جميع الأفراد الالتزام بطاعة قرارات السلطة العليا وأوامرها في هذا الصدد، نظراً إلى الولاء الذي وعدوها به، والذي يأمر الله بالالتزام به التزاماً تاماً. فإذا كان ممثلو السلطة من الوثنيين فإمّا أن يرفض المرء عقد أي اتفاق معهم، ويتعرض عندئذ لأبشع الأضرار، دون أن يفوض لهم أي حق، وإمّا أن يظل على الولاء والطاعة لهم، ويحفظ عهده لهم، إن طوعاً وأن كرها، إذا ما تم له عقد اتفاق معهم وتفويض الحق لهم، لأنه بذلك يكون قد تخلى عن حقه في الدفاع عن ذاته وعن عقيدته. والاستثناء الوحيد من ذلك هو الشخص الذي وعده الله عن طريق وحي يقيني بمساعدة خاصة ضد الطاغية أو من أراد الله أن يستثنيه بشخصه. فنحن مثلاً نعلم أن ثلاثة فتية فقط، من بين يهود بابل جميعاً، قد رفضوا طاعة نبوخذ نصر[18]، لأنهم كانوا على يقين من مساعدة الله لهم، على حين أطاع الآخرون (باستثناء دانيال الذي كان معظماً عند الملك نفسه) القهر الشرعي، وربما ظنوا في قرارة نفوسهم أنهم وقعوا تحت سيطرة الملك تنفيذاً لمشيئة آلهية، وأن الملك قد حصل على السلطة العليا واحتفظ بها تحقيقاً لغاية إلهية. وعلى العكس من ذلك أراد اليعازار اعطاء مواطنيه مثلاً على المثابرة[19]، في الوقت الذي لم يكن قد تم فيه القضاء على وطنه كلية، حتى يقبلوا أن يتحملوا معه أقسى الآلام، بدلاً من أن يفوضوا حقهم وسلطتهم لليونان، وحتى لا

---

(١٨) انظر الهامش ٢٩ من الفصل الأول.

يشير سبينوزا الى القصة الموجودة في سفر دانيال (٣ : ١٣ - ٢٤) عن نجاة الفتية الثلاثة المؤمنة شدرك وميشك وعبد نجو بعد أن القاهم نبوخذ نصر في النار « فكانوا يتمشون في وسط اللهيب مسبحين الله ومباركين الرب ».

انظر استشهاد أوغسطين بهذه القصة في ترجمتنا لمحاورة المعلم في كتابنا.

نماذج من الفلسفة المسيحية ص ٨٦ (دار الكتب الجامعية ، الاسكندرية ١٩٦٩).

(١٩) اليعازار Eléazer هناك شخصيات كثيرة في التوراة باسم اليعازار. ويبدو أن سبينوزا يقصد أحد الكتبة Scribes المشهورين الذي استشهد في أيام اضطهاد أنطيوكوس Antiochus IV (الكابيين الأول ، ٥٧ - ٦٣ ، الكابيين الثاني ، ٦ : ١٨ - ٣١) ويحتمل ايضا أنه يشير إلى أخ ليهوذا الكابي الذي حارب نيكانور وشق بطن الفيل وقرأ التوراة أمام الجمع لتشجيع بني قومه ، وتعني اليعازار « عون الله ».

ترغمهم أقسى المحن على التعهد بالولاء للوثنيين. وتؤكد الخبرة اليومية كل ما قلته الآن. ففي أيامنا هذه لا تتردد السلطات المسيحية في عقد معاهدات مع المسلمين[٢٠] والوثنيين، صوناً لسلامة الدولة. وهي توصي رعاياها الذين يتوجهون للإقامة في هذه البلاد، بألا تتعدى حريتهم، في أمور دينهم ودنياهم، حدود ماتم الاتفاق عليه في عقود مكتوبة، أو ما تسمح لهم به السلطات العليا في هذه البلاد، ويتمثل ذلك في المعاهدة المعقودة بين الهولنديين واليابانيين، والتي تحدثنا عنها من قبل[٢١].

(٢٠) يأخذ سبينوزا كغيره من مفكري السياسة حكم الأتراك كنموذج لحكم الطغيان.

(٢١) يأخذ سبينوزا أمثلة أيضا من الحياة السياسية في هولندا والبلاد المجاورة.

الفصل السابع عشر

وفيه نبين أن أحداً لا يستطيع تفويض كل ما يملك إلى السلطة العليا وأن هذا التفويض ليس ضرورياً. دولة العبرانيين[1] وكيف كانت في حياة موسى وبعد موته.
مزايا هذه الدولة، وأسباب انهيار الدولة الإلهية بعد ان شاعت فيها الفتن دائماً[2].

إن الآراء التي انتهينا إليها في الفصل السابق عن الحق الشامل الذي تتمتع به السلطات العليا، وعن تفويض الفرد حقه الطبيعي لها، تصدق بالفعل إلى حد غير قليل في الحياة العملية. ويمكن تنظيم الحياة العملية بحيث تزداد منها اقتراباً. ومع ذلك فإن هذه الآراء تظل نظرية صرفة في كثير من جوانبها. فمثلاً لا يستطيع أي فرد أن يصل في التخلي عن قدرته ـ وبالتالي عن حقه ـ لفرد آخر، إلى الحد الذي يلغي فيه وجوده كإنسان، ولن يحدث أبداً أن تملك أية سلطة عليا من القوة ما يسمح لها بتنفيذ كل ما تريد. فمثلاً لن تطاع إذا أمرت أحد أفراد الرعية بأن يكره من يحسن اليه، أو أن يحب من يسيء اليه، أو أن يسمع السباب دون أن يشعر بالإهانة، أو ألا

(١) انظر الهامش الثالث من المقدمة.

(٢) قد يصيب القارىء بعض الملل من هذا الفصل التالي لأنهما منصبان كلية على التاريخ العبري مع ذكر كثير من التفصيلات، ولكن القارىء المتخصص سيجد فيهما تحليلا لغويا وتاريخيا لدولة العبرانيين على جانب كبير من الأهمية خاصة وأنه من المحتمل أن سبينوزا وضع فيهما أجزاء من « المجوم » L'Apologie المفقود الذي كتبه دفاعا عن التراث اليهودي. ويرمي سبينوزا الى معارضة بعض اللاهوتيين الهولنديين من انصار كالفن الذين يدعون أنهم أيضا أحباء الله وأصفياؤه ويريدون اخضاع الدولة السياسية الى العقائد اللاهوتية في الكتاب.

يحاول التحرر من الخوف، وما شابه ذلك من الأمور التي تتبع بالضرورة قوانين الطبيعة البشرية[٣]. وفي اعتقادي أن التجربة تقدم الينا شهادة واضحة على ذلك. فلم يحدث أبداً أن تخلى الناس عن حقهم، ونقلوا سلطتهم إلى شخص آخر، إلى الحد الذي لا يعود معه من حصلوا على هذا الحق وعلى هذه السلطة أن يخشوهم ولا يظل معه تهديد المواطنين للدولة، حتى بعد سلب حقوقهم، أشد من تهديد الأعداء لها. هب أن من الممكن سلب الناس حقهم الطبيعي إلى الحد الذي لا يعودون معه قادرين على التصرف في أية قدرة لهم إلا بعد الحصول على موافقة من لهم الحق الأعلى[*]، فما أشد العنف الذي سيسمح الحاكم لنفسه عندئذ باستعماله ضد الرعايا! ولا أظن أن هذا القدر من التطرف قد خطر على بال أحد مطلقاً. فيجب إذن أن نسلم بأن الفرد يحتفظ لنفسه بقدر كبير من حقه، وهو، بالتالي، قدر لا يعود رهناً بمشيئة الآخر، بل بمشيئته هو. ومع ذلك، فإذا أردنا أن ندرك إلى أي حد تمتد سلطة الدولة العليا وحقها، يجب أن نلحظ أن سلطتها لا تقتصر على استعمال القهر المرتكز على التخويف فحسب، بل تشمل كافة الوسائل التي تحمل الناس على طاعة أوامرها. فليس ما يميز الرعية هو الباعث على الطاعة، بل هو الطاعة ذاتها. ومهما كان الباعث الذي يدفع الإنسان إلى تنفيذ أوامر السلطة العليا ـ أعني الخوف من العقاب أو الطمع في الثواب أو حب الوطن أو أية عاطفة أخرى ـ فإنه يكون قد اتخذ قراره بمحض ارادته، ومع ذلك يظل خاضعاً لأوامر السلطة العليا. واذن فمن الواجب، إذا رأينا شخصاً يفعل شيئاً بمحض ارادته، الا نستنتج من ذلك على الفور أنه يسلك بناء على حقه، لا على حق من يمثل السلطة العليا في الدولة. فلنذكر دائماً أنه يسلك بمحض ارادته ومشيئته؛ سواء أكان مدفوعاً بالحب أم كان مضطراً خوفاً من العقاب. ومن ثم فإن المرء ما ان يعترف للدولة بحق ما ازاء رعاياها، حتى يمتد هذا الحق بالضرورة ليشمل جميع الوسائل التي يقبل بها الرعايا سيادة هذه الدولة. وعلى ذلك فكل ما يفعله أحد أفراد الرعية تنفيذاً لأوامر السلطة العليا؛ سواء أكان يفعله، بدافع من الحب أو بفعل الخوف، أو كان صادراً عن الرجاء والرهبة معاً (وهو الأغلب) أو عن عاطفة ـ مثل الإحترام ـ يجتمع فيها الاعجاب والرهبة أو بأي رهبة دافع آخر ـ أقول إن كل ما يفعله يكون بحق السلطة في الدولة، لا بحقه الخاص. ومن الممكن

---

(٣) يحاول سبينوزا هنا تأكيد الحرية الفردية وفي نفس الوقت المحافظة على سلامة الدولة.

(*) قرر جنديان تحويل امبراطورية الرومان وحولاها بالفعل (تاكيتوس التاريخ، الكتاب الأول).

بلوغ هذه النتيجة نفسها دون عناء إذا أدركنا أن الطاعة ليست فعلاً خارجياً، بل هي فعل داخلي للنفس، بحيث أن أكثر الناس خضوعاً لسلطة فرد آخر هو من يشرع في تنفيذ أوامر هذا الآخر بنفس راضية تمام الرضا، وبالتالي تكون أقوى السلطات هي أكثرها سيطرة على نفوس رعاياها. ليست قوة السلطة بمقدار ما تثيره من خوف، وإلا كان رعايا الطاغية هم الذين يملكون أقوى سلطة لأنه يخشاهم إلى أبعد حد. ومن ناحية أخرى فإذا كان من الصحيح ان السيطرة على النفوس أصعب من السيطرة على الألسنة، فإن النفوس، مع ذلك، تقع إلى حد ما تحت سيطرة السلطة العليا التي تستطيع بمختلف الوسائل أن تجعل الأغلبية العظمى من الناس تعتقد وتحب وتكره كما تشاء هذه السلطة. وعلى ذلك، فإذا لم تكن هذه المشاعر على الاطلاق نتيجة مباشرة لأوامرها، فإنها تظل مع ذلك صادرة عن سلطة قدرتها، وعن توجيهها، أي عن حقها، كما تشهد التجربة في كثير من الأحيان. ولذلك ففي استطاعتنا أن نتصور - دون أي تناقض ذهني - أناساً لا يعتقدون ولا يحبون ولا يكرهون ولا يحتقرون ولا تدفعهم أية عاطفة إلا بتوجيه من السلطة العليا وحقها. على أننا مهما توسعنا في تصورنا حق من يمارس السيادة في الدولة وقدرته، فإن هذه السلطة لا يمكن على الاطلاق ان تتسع حتى تعطي أصحابها سلطة مطلقة تتيح لهم أن يفعلوا كل ما يشاؤون. (وأظن أني قد برهنت على ذلك بما فيه الكفاية)[4].

ولقد سبق لي أن ذكرت أنني لا أعتزم ان اعرض هنا للشروط التي يمكن أن تنظم بها السلطة بحيث تظل في امن دائم، ومع ذلك سأذكر التعاليم التي أعطيت لموسى عن طريق الوحي حتى أبين ما أريد الانتهاء اليه في هذا الموضوع. وبعد ذلك سنفحص تاريخ العبرانيين وتقلباته حتى نرى ما هي التنازلات التي ينبغي أن تقدمها السلطة العليا لرعاياها حتى تضمن للدولة أعظم قدر من الأمن والازدهار.

يعتمد قيام الدولة أولاً وقبل كل شيء على ولاء الرعايا وعلى فضيلتهم ومثابرتهم على تنفيذ الأوامر، كما يشهد العقل والتجربة بوضوح تام. ولكن ليس من السهل، بنفس المقدار، إدراك الطريقة التي ينبغي بها حكم الرعية لتظل على ولائها وفضيلتها. ذلك لأن الحكام والمحكومين على السواء بشر، أي كائنات تميل إلى ترك العمل والسعي وراء اللذة. وكل من عرف طبائع

---

(4) زيادة في Ap.

العامة الشديدة التقلب، يكاد ينتابه اليأس التام منها: إذ لا يحكمها العقل، بل تحكمها انفعالات النفس وحدها، كما أن افتقارها التام الى ضبط النفس يجعلها تنقاد بسهولة لمساوىء البذخ والطمع. وكل فرد منها يعتقد أنه الوحيد الذي يعرف كل شيء ويريد أن يفصل في كل شيء وفقاً لهواه، وتبدو له الأشياء منصفة أو مجحفة، مشروعة أو غير مشروعة بمقدار ما يرى فيها من كسب أو خسارة له، ويحتقر أترابه غروراً بنفسه، ولا يقبل منهم أية نصيحة، ويتمنى الشر للآخرين ويتلذذ بوقوعه حسداً لمن هم أكثر منه شرفاً أو غنى. تلك، على أية حال، أمور لا نحتاج فيها إلى مزيد من الحصر؛ إذ لا يجهل أحد الجرائم التي يدفع الناس إلى ارتكابها سأمهم من وضعهم الراهن، والرغبة في التغيير، والغضب الذي لا ضابط له، وكراهية الفقر، كما لا يجهل أحد مدى سيادة هذه الانفعالات على نفوسهم وإشاعتها الاضطراب فيها. وأنه لعمل شاق حقاً أن تعمل الدولة ما من شأنه تجنب هذه الشرور، وإقامة سلطة تكفل القضاء على الخداع، وأن تقيم في كل مجال من الأنظمة ما يجعل الجميع - مهما كانت استعداداتهم الشخصية - يضعون المصلحة العامة فوق مصالحهم الخاصة. صحيح أن الضرورة قد دفعت الناس إلى بناء جهود كبيرة في سبيل تحقيق هذه الغاية، ولكن لم يحدث مطلقاً أن وصلت الأمور إلى حالة أصبح فيها تهديد المواطنين لسلامة الدولة أقل خطورة من تهديد الأعداء الخارجين، أو أصبح فيها من يمثلون السلطة العليا يخشون المواطنين أقل مما يخشون الأعداء الخارجين. وأبلغ دليل على ذلك هو الامبراطورية الرومانية، التي كانت دائماً تنتصر على أعدائها، ولكن هزمها مواطنوها مرات عديدة ووضعوها في أسوأ المواقف، وخاصة في الحرب الأهلية بين فسباسيان وفتليوس. ويمكن الرجوع في ذلك إلى تاكيتوس الذي يصف في أول الكتاب الرابع من تاريخه مظهر المدينة المؤلم. وكذلك كان الاسكندر - على ما يقول كوينتوس كوريتوس في آخر الكتاب الثامن - يفضل أن يمدحه أعداؤه على أن يمدحه مواطنوه، لأنه كان يظن أن انهيار عظمته سيأتي على أيدي مواطنيه. وقد وجه إلى اصدقائه هذا الرجاء خشية من أن يلقى هذا المصير: ولو أمنتموني على مؤامرات الداخل ومكائد أعواني لواجهت مخاطر الحروب والمعارك دون تهيب. ولقد كان فيليب أكثر أماناً في ميدان المعركة منه في المسرح، فقد نجا من ضربات الأعداء، ولكنه لم يستطع أن يتجنب ضربات أعوانه. ولو أحصيتهم من بين الملوك الآخرين الذين لقوا حتفهم غيلة، أولئك الذين قتلهم مواطنوهم، فستجدونهم أكثر ممن لقوا حتفهم على أيدي

الأعداء. (انظر، كوينتوس كوريتوس، الكتاب ٩: ٦). ولهذا السبب حاول الملوك الذين اغتصبوا السلطة قديماً أن يؤمنوا أنفسهم بإقناع شعوبهم بأنهم من سلالة الآلهة الخالدة، وكانوا يعتقدون أنه لو عدهم رعاياهم وجميع الناس آلهة لا بشراً مثلهم فسيرضخون لارادتهم، ويخضعون لهم بسهولة. وهكذا أقنع أوغسطس الرومان بأنه سليل انياس، الذي كان يعتقده الناس ابنا لفينوس ويعدونه من بين الآلهة.

وكان يريد أن يعبده الناس ويقيموا له في المعابدصورة مقدسة وكهنة وكباراً وصغاراً (انظر تاكيتوس، الحوليات، الكتاب الأول) وقد عظم الناس الاسكندر بوصفه ابن جوبتر، ويبدو أن ذلك لم يكن عن غرور منه، بل عن رغبة في التحوط كما يدل على ذلك رده على هجوم هرمولاوس عليه، فقال: إنه لمضحك حقاً أن يطلب مني هرمولاوس أن أكفر بجوبتر الذي اشتهرت بفضل نبوءته، أو يظن الناس أني المسيطر على اجابات الآلهة؟ لقد أعطاني جوبتر اسم الابن وقد قبلته (لاحظ ذلك جيداً) لمصلحة الأعمال التي أقوم بها. ولقد شاءت السماء أيضاً أن يظنوني في الهند آلهاً! ان الشهرة هي التي تقرر مصير الحروب، وكثيراً ما حل الاعتقاد مكان الحقيقة (انظر كوينتوس كويتوس، ٨: ٨). وبهذه الكلمات القليلة استمر ببراعة في اقناع الجهلة بألوهيته المدعاة، وفي نفس الوقت كشف عن الدافع إلى هذا الإدعاء. وقد فعل كليون هذا الشيء نفسه في خطابه إلى المقدونيين، الذي حاول فيه اقناعهم بالطاعة امتثالاً لملكهم. فبعد أن مجد الاسكندر في حديثه، وأشاد بمزاياه، وألبس الإدعاء بذلك ثوب الحقيقة، أخذ يعدد مزايا هذا الموقف قائلاً: لقد عبد الفرس ملوكهم كما لو كانوا آلهة، لا بدافع من الدين فحسب، بل بدافع من الفطنة. وأنا شخصياً سأركع على الأرض عندما يعطي الملك اشارة بدء الحفل، ومن واجب الآخرين، وخاصة الحكماء منهم، أن يفعلوا مثلي (المصدر نفسه، ٨: ٥). ولكن المقدونيين كانوا على قدر وافر من الوعي. ولا يمكن أن يقبل الناس، ما لم يكونوا في أحط درجات الهمجية، أن يخدعوا بمثل هذه الطريقة المكشوفة، وأن يتحولوا من رعايا إلى عبيد عاجزين عن تحقيق مصلحتهم الخاصة. ومع ذلك فقد نجح بعض الملوك بسهولة أكبر في اقناع الناس بأن لهم جلالاً يعلو على البشر، وبأنهم ظل الله في الأرض، وبأن الله هو الذي ولاهم دون اقتراع عام أو موافقة الناس، وأن هناك عناية خاصة تحفظهم، وعوناً الهياً يحميهم. وعلى نفس المنوال وجد بعض الملوك وسائل أخرى لتأمين سلطتهم، ولكني لن أتحدث عنها هنا لأنها خارجة عما أود البرهنة عليه وسأذكر فقط كما قلت من قبل الوسائل التي كشفها الوحي الالهي لموسى.

لقد ذكرنا من قبل، في الفصل الخامس، أن العبرانيين بعد خروجهم من مصر، لم يكونوا ملتزمين بأي تشريع لأمة أخرى، وكان من حقهم أن يضعوا قواعد جديدة، ويحتلوا ما يشاؤون من الأراضي. ذلك لأنهم، بعد تحررهم من اضطهاد المصريين الذي لا يطاق، لم يعودوا مرتبطين بأي عقد مع أية سلطة بشرية، واستعادوا حقهم الطبيعي على كل ما كان في نطاق قدرتهم، وكان في استطاعة كل فرد منهم أن يتساءل من جديد عما إذا كان يود الاحتفاظ بهذا الحق أو التخلي عنه وتفويضه إلى شخص آخر. واتباعاً لنصائح موسى، الذي كان لديهم أعظم قدر من الثقة فيه، قرروا الخروج من هذه الحالة الطبيعية التي وجدوا أنفسهم فيها، وتفويض كل حقهم إلى الله وحده، لا إلى أية سلطة بشرية. وهكذا فإنهم، دون تردد، وبصوت واحد، وعدوا الله بأن ينفذوا أوامره، وبألا يعترفوا منذ ذلك الحين بأي قانون إلا ما يقرره الله نفسه بوحي نبوي. هذا الوعد، أو هذا التحويل للحق إلى الله، قد تم على نفس النحو الذي ذكرنا من قبل أنه يحدث في حالة المجتمع العادي، عندما يقرر الناس التخلي عن حقهم الطبيعي. فقد تخلى العبرانيون عن حقهم الطبيعي وفوضوه إلى الله (انظر، الخروج، ٢٤ : ٧)[٥] وذلك بعهد صريح وقسم، أعطوهما بكامل حريتهم دون أن يكونوا قد خضعوا لقوة قاهرة أو للخوف من وعيد. ومن ناحية أخرى فإن الله، لكي يضمن العهد ويجعله راسخاً آمناً من كل خداع، لم يبرم معهم شيئاً إلا بعد أن شرعوا بهذه القدرة العجيبة التي أمكن بفضلها وحدها تحقيق الخلاص لهم في الماضي وفي المستقبل (انظر، الخروج، ١٩ : ٤ ـ ٥)[٦]. وإذن فاعتقاد العبرانيين بأنهم يحتاجون دائماً في بقائهم إلى عناية القدرة الالهية، هو الذي جعلهم يفوضون الله كل قدرتهم الطبيعية على البقاء، التي ربما كانوا يعتقدون قبل هذا التفويض أنهم هم الذين يملكونها، وبالتالي فوضوا له جميع حقوقهم. ومنذ ذلك الحين أصبحت سلطة الحاكم عند العبرانيين لله وحده، وأصبحت الدولة التي قامت على هذا النحو هي وحدها التي تستحق، بفضل هذا العهد، اسم مملكة الله، كما أصبح الله يسمى بحق ملك العبرانيين. وبالتالي كان أعداء هذه الدولة أعداء الله، كما أن من أراد من المواطنين اغتصاب السلطة، أصبحوا مدانين بجريمة الطعن في سلطة الله العلية، وأخيراً، أصبح تشريع الدولة هو مجموع قوانين الله وأوامره، في هذه الدولة. إذن كان

(٥) (الخروج، ٢٤ : ٧) وأخذ كتاب العهد فتلا على مسامع الشعب فقالوا كل ما تكلم الرب به نفعله ونأتمر به.

(٦) (الخروج، ١٩ : ٤ ـ ٥) ٤ ـ فقد رأيتم ما صنعت بالمصريين وكيف حملتكم على اجنحة النسور وأتيت بكم الى ٥ ـ والآن ان امتثلتم أوامري وحفظتم عهدي فانكم تكونون لي خاصة من جميع الشعوب لأن جميع الأرض لي.

القانون المدني والدين، الذي يتلخص كما رأينا في طاعة الله، شيئاً واحداً. وبعبارة أخرى لم تكن عقائد الدين تعاليم بل مجموعة من القوانين والأوامر، وكانت التقوى تعد عدالة، والفسوق جرماً واثماً، فمن ترك دينه لا يعود مواطناً، ويصبح لهذا السبب وحده عدواً، ومن ضحى بحياته في سبيل الدين يكون شهيداً للوطن. فلم يكن هناك أي فرق بين القانون المدني والدين. ولذلك أمكن تسمية دولة العبرانيين بالحكم الإلهي (تيوقراطية)؛ إذ أن المواطنين لم يكونوا ملتزمين بالخضوع لأي تشريع سوى ما أوحى الله به. ومع ذلك يجب القول بأن هذا الوصف نظري أكثر منه واقعي. فقد احتفظ العبرانيون، كما سنبين فيما بعد، بحقهم في حكم أنفسهم، ويتضح ذلك في الوسائل التي استخدمت والقواعد التي اتبعت في ادارة الدولة، وهذا ما سأعرضه الآن.

إن العبرانيين لم يحولوا حقهم إلى شخص آخر، بل تخلى عنه الجميع كما هو الحال في النظام الديموقراطي، وصاحوا بصوت واحد: سنفعل كل ما يطلبه الله منا (دون أي وسيط) وبناء على هذا العهد ظل الجميع متساوين تماماً: فكان لهم جميعاً نفس الحق في مخاطبة الله، وفي تلقي قوانينه وتفسيرها، وكانوا يشاركون جميعاً بوجه عام في ادارة شؤون الدولة. ولهذا السبب كان الجميع، في البداية، يقصدون الله ليسمعوا أوامره. ولكنهم في اثناء هذه الحضرة الأولى فزعوا فزعاً شديداً، وأثار فيهم كلام الله من القلق ما جعلهم يظنون أن نهايتهم قد حانت. فتوجهوا إلى موسى للمرة الثانية وهم يرتجفون وقالوا: **ها نحن قد استمعنا إلى الله وهو يحدثنا في النار، وليس هناك ما يدعونا لأن نرغب في الموت. فهذه النار العظيمة ستلتهمنا يقيناً، وسنموت حتماً لو سمعنا صوت الله مرة أخرى. وإذن فلتذهب أنت ولتستمع إلى كل ما يقوله الله لك وتبلغنا اياه (أنت لا الله) وسنطيعك في كل ما سيقوله الله لك وسنعمل على تنفيذه**. وبهذا الكلام أبطلوا العهد الأول وفوضوا إلى موسى كلية حقهم في التشاور مع الله وتفسير أوامره. ولم يعد وعدهم منصباً على طاعة كل ما يبلغهم الله به، كما كان الحال من قبل، بل على كل ما سيتلقاه موسى من الله (انظر، التثنية، ٥، الوصايا العشر، ٨ : ١٥ ـ ١٦)[٧]. ومنذ هذه اللحظة كان لموسى

---

(٧) (التثنية، ٥ : ١ ـ ٥) ١ ـ واستدعى موسى جميع اسرائيل وقال لهم اسمع يا اسرائيل الرسوم والأحكام التي أتلوها على مسامعكم اليوم وتعلموها واحرصوا أن تعملوا بها ٢ ـ ان الرب الهنا قد بت معنا عهدا في حوريب ٣ ـ لا مع آبائنا قطع ذلك العهد بل معنا نحن الذين ههنا اليوم كلنا أحياء ٤ ـ وجها الى وجه كلمكم الرب في الجبل من وسط =

وحده الحق في اعلان شريعة الله وتفسيرها، وكان وحده هو القاضي الأعظم الذي لا يحكم عليه أحد، أيا كانت العظمة القصوى (لأنه وحده كان له الحق في مخاطبة الله وتبليغ الشعب ردوده وإجباره على تنفيذ أوامره)، أقول: إنه كان هو وحده الذي يملك هذا الحق، لأنه لو كان أحد في زمن موسى قد أراد أن يبشر بشيء باسم الله لأتهم، حتى ولو كان نبياً حقيقياً، باغتصاب الحق الأعظم (انظر، العدد : ١١ : ٢٨)(*).

وفي هذا الصدد، ينبغي أن نلحظ أنه بالرغم من أن الشعب قد اختار موسى، فانه لم يكن له الحق في انتخاب خليفة له. ذلك لأنه، بعد أن فوض العبرانيون لموسى حقهم في مخاطبة الله، ووعدوا دون قيد أوشرط بأن يروا فيه متحدثاً باسم الرب، فقدوا بذلك جميع حقوقهم، وكان عليهم قبول من يختاره موسى خلفاً له، وكأن الله هو الذي اختاره. ولو كان موسى قد اختار خليفة له لأخذ على عاتقه مهمة ادارة شئون الدولة، أي كان من حقه وحده مخاطبة الله في خبائه، وبالتالي كانت لديه سلطة سن القوانين والغائها. وأعلان الحرب، وإقرار السلام، وإرسال السفراء وتعيين القضاة، واختيار خليفة له، أي بوجه عام، القيام بجميع وظائف السلطة العليا ـ لو كان قد فعل ذلك، لأصبح نظام الحكم

= النار ٥ ـ وأنا قائم بين الرب وبينكم في ذلك الوقت لكي أبلغكم كلام الرب اذ خفتم من النار ولم تصعدوا الجبل فقال...

(التثنية، ١٨ : ١٥ ـ ١٦) ١٥ ـ يقيم لك الرب الهك نبيا من بينكم من اخوتك مثلي له تسمعون ١٦ ـ جريا على كل ما سألته الرب الهك في حوريب في يوم الاجتماع قائلا لا عدت أسمع صوت الرب الهي ولا أرى هذه النار العظيمة أيضا لئلا أموت.

(*) (العدد، ١١ : ٢٨) فأجاب يشوع بن نون وهو خادم موسى منذ حداثته وقال يا سيدي يا موسى كفهما.

في هذا النص اتهم شخصان بالتنبؤ في المعسكر وقرر يشوع اعتقالهما. وما كان ليقدم على ذلك لو كان مسموحا لكل فرد دون أمر من موسى باعطاء اجابات الله ولكن موسى فضل العفو عن المذنبين وعاتب يشوع على نصيحته له بالاحتفاظ بحقه كحاكم في وقت كان يشمئز فيه من السلطة، وكان يفضل فيه الموت على الحكم وحده كما نرى ذلك في الآية ١٤ من نفس الاصحاح وقال ليشوع: أتتحمس لي ؟ ليت الله يرضى أن يجعل جميع أفراد الشعب أنبياء، أي ليت الله يرضى أن يعطي حق مخاطبته للشعب بحيث تكون السلطة أيضا للشعب. لم يخطىء اذن يشوع في حق موسى، ولكنه أخطأ في عدم مراعاته للظروف. لذلك عنفه موسى كما عنف داوود ابيشاي Abisée الذي نصحه بقتل شمعي Shimhi بعد أن أذنب لطعنه في السيادة (انظر، صموئيل الثاني، ١٩ : ٢٢ ـ ٢٣).

(العدد، ١١ : ١٤) لست أطيق أن احمل هذا الشعب كله وحدي لأنه ثقيل علي (صموئيل الثاني، ١٩ : ٢٢ ـ ٢٣) ٢٢ ـ قال داوود مالي ولكم يا بني صروية حتى تكونوا على فتانا اليوم ؟ أفي هذا يقتل أحد في اسرائيل ؟ العلي أجهل أني اليوم قد صرت ملكا على اسرائيل ؟ ٢٣ ـ وقال الملك لشمعي انك لا تموت وحلف له الملك).

ملكياً ، مع فارق يسير هو أن الملكية العادية تقوم على تنفيذ مشيئة الهية خافية على الملك نفسه ، على حين تقوم دولة العبرانيين أو يجب أن تقوم طبقاً لمشيئة آلهية أوحيت إلى الملك وحده ، وهو فارق يزيد من سلطة الملك وحقه على كل شيء ولا يقلل منها شيئاً . أما الشعب فانه يكون في كلا النوعين من النظام الملكي خاضعاً ، جاهلاً بالمشيئة الآلهية ، إذ أنه في كلتا الدولتين يعتمد كلية على كلمة الملك ، ويعلم منه وحده ما هو مشروع وما هو غير مشروع ؛ إذ أن اعتقاد الشعب بأن جميع أوامر الملك قد ألهمته اياها المشيئة الالهية من شأنه أن يزيد من خضوعه له ، لا أن يقلله . على أن موسى لم يختر خليفة له على هذا النحو ، وترك لخلفائه دولة تدار شئونها بطريقة لا يمكن وصفها بأنها نظام شعبي أو أرستقراطي أو ملكي بل هي نظام تيوقراطي ، فقد كان حق تفسير القوانين وتبليغ ردود الله متروكاً لسلطة شخص واحد ، وحق ادارة شئون الدولة حسب القوانين التي تم تفسيرها والردود التي تم تبليغها على هذا النحو متروكاً لشخص آخر . (انظر في هذا الموضوع سفر العدد (٢٧ : ٢١)(*) .

(*) (العدد ، ٢٧ : ٢١) يقف بين يدي اليعازار الكاهن حتى يطلب له قضاء أو ريم أمام الرب ، بأمره يخرجون ، وبأمره يدخلون ، هو وجميع بني اسرائيل معه وكل الجماعة .

يبدو لي أن المفسرين يسيئون ترجمة الآيات ١٩ ، ٢٣ من هذا الاصحاح . فلا تعني الآيتان ١٩ ، ٢٣ أن موسى أوصى يشوع أو أمده بتعليماته بل تعني أنه جعله او نصبه قائدا أعلى وهذا شائع دائما في الكتاب ، مثلا في الخروج (١٨ : ٢٣) ، صموئيل الأول (١٣ : ١٥) ، يشوع (١ : ٩) ، صموئيل الأول (٢٥ : ٣٠) . . الخ .

وكلما حاول المفسرون فهم الآيتين ١٩ ، ٢٣ من هذا الاصحاح كلمة كلمة فانهم يزيدونهما غموضا . واني واثق من أن أفراد قلائل هم الذين يعلمون معنيهما الحقيقيين اذن يظن الغالبية ان الله يأمر موسى في الآية ١٩ بتعليم يشوع أمام الجمعية ، وأنه في الآية ٣ يضع يديه عليه ويعلمه ، ولم يعلموا أن هذه الطريقة في الحديث شائعة عند العبرانيين لاعلان شرعية انتخاب الأمير وقيامه بمهام منصبه . فهكذا تحدث يترو عندما نصح موسى باختيار مساعدية الذين عاونوه في حكم الشعب قائلا : اذا فعلت ذلك فيأمرك الله وكأنه يقول : ان سلطته قوية وأنه يستطيع البقاء مشيرا بذلك الى ما يقوله في الخروج (١٨ : ٢٣) وصموئيل الأول (١٣ : ١٤ ، ٢٥ : ٣٠) ويشوع (١ : ٩) حيث يقول الله له : هاأنذا قد أمرتك فتشدد وتشجع وكأن الله يقول له : ألم انصبك أميرا ؟ لا ترهب ولا تفشل لأن الرب الملك معك حيثما توجهت .

(العدد ، ٢٧ : ١٩ ، ٢٣) ١٩ ـ أوقفه بين يدي اليعازار الكاهن والجماعة كلها ٢٣ ـ ووضع يديه عليه وأوصاه الرب على لسان موسى .

(الخروج ، ١٨ : ٢٣) فان أنت صنعت هكذا وامرك الله بأمر أمكنك القيام به وجميع هذا الشعب ينصرفون الى مواضعهم بسلام .

ولكي يتضح ذلك سأعرض بطريقة منهجية ادارة جميع شئون الدولة . أولا ، أمر الشعب ببناء مسكن كان بمثابة بلاط الله ، وهو السلطة العليا لهذه الدولة . وكان من الطبيعي الا يتحمل فرد واحد بعينه تكاليف هذا البناء ، بل يتحمله الشعب كله حتى يكون المسكن الذي يتم فيه التماس المشورة من الله ملكاً للجميع . وقد اختير اللاويون لخدمة هذا البلاط الالهي وادارته ، واختير هارون أخو موسى ليكون رئيساً لهم ، ونائباً للملك الإله ، ثم يخلفه في ذلك أبناؤه خلافة شرعية . وإذن ، كان هارون ، وهو أقرب العبرانيين إلى الله ، هو المفسر الأعظم للقوانين الإلهية ، وهو الذي يعطي الشعب ردود النبوة الإلهية ، وهو الذي كان يتوجه أخيراً بتضرعاته إلى الله من أجل الشعب . ولو كان له ، بالاضافة إلى ذلك ، حق الأمر بما يريد لما أصبح ينقصه شيء ليكون ملكاً مطلقاً ، ولكنه لم يحصل على هذا الحق ، وكان سبط لاوي كله مستبعداً بوجه عام من الاشتراك في الحكم إلى حد أنه لم يكن له الحق ، كباقي الأسباط في الاستحواذ على بعض الممتلكات ليستطيع على الأقل أن يرتزق منها . فقد أمر موسى أن يقوم الشعب بسد حاجاته المادية ، على أن هذا الوضع الخاص قد جلب لهذا السبط احتراما عظيماً من الشعب ، على أساس أنه هو وحده الذي وهب نفسه لله . ثانياً ، تكوّن جيش من الأسباط الأثني عشر الأخرين ، وصدر له الأمر بغزو بلاد الكنعانيين . وقسمت الأرض التي تم الاستيلاء عليها إلى اثني عشر قسماً بالتساوي ، وتوزيعها بالقرعة . وقد ساعدهم في مهمتهم هذه يشوع والعازار كعب الأحبار . وبعد أن عيّن يشوع قائداً عاماً للجيش ، أصبح له وحده الحق في سؤال الله كلما ظهرت مشكلات جديدة ، ولكنه لم يعتزل كموسى في خبائه أو في المظلة بل كان لابد له من الاستعانة بوساطة كعب الأحبار الذي يسمع وحده ردود الله ، ثم يصدر يشوع الأوامر المبلغة إليه من الحبر ، ويدفع الناس إلى تنفيذها ، ويبحث عن الوسائل اللازمة لذلك ويستخدمها ، ويختار في الجيش العدد الذي يريده من

= (صموئيل الأول ، ١٣ : ١٤) وأما الآن فلا يدوم ملكك لأن الرب قد اختار له رجلا على وفق قلبه وأمره الرب أن يكون رئيسا على شعبه لأنك لم تحفظ ما أمرك الرب به .

(يشوع ، ١ : ٩) هاأنذا قد أمرتك فتشدد وتشجع لا ترهب ولا تفشل لأن الرب الهك معك حيثما توجهت .

(صموئيل الأول ، ٢٥ : ٣٠) فليكن عندما يصنع الرب لسيدي بحسب كل ما تكلم به من الخير في حقك ويقيمك رئيسا على اسرائيل .

الرجال ، ويرسل السفراء باسمه . وكان قانون الحرب رهن مشيئته ، ولم يخلفه شرعاً أحد من بعده ولم يتم اختيار أحد إلا من الله مباشرة ، عندما كانت مصلحة الشعب كله تتطلب ذلك . وفيما سوى ذلك كان نقباء الأسباط الاثنا عشر يقومون بتنظيم شئون الحرب والسلم ، كما سأبين بعد قليل . وقد أمر موسى بالخدمة العسكرية للجميع من العشرين حتى الستين ، وبتكوين الجيش من المواطنين فقط ، ثم يقسم هذا الجيش بيمين الولاء للدين ، أي لله ، لا للقائد العام أو كعب الأحبار . ولذلك سمي جيش الله ، وكتائبه كتائب الله كما سمي الله عند العبرانيين اله الجيوش . ولهذا السبب كان تابوت العهد ينصب وسط الجند في المعارك الكبرى التي يتحدد فيها مصير الشعب كله بالنصر أو الهزيمة ، حتى يبذل الشعب قصارى جهده في المعركة ، وكأن الملك حاضر بينهم . ويكفي أن نتذكر وصايا موسى لخلفائه ، لنفهم أنه عين موظفين في الدولة لا سادة لها ، ذلك لأنه لم يعط أحداً حق مخاطبة الله وحده وأينما شاء ، وبالتالي لم يعط أحد هذه السلطة المهيبة التي كانت لموسى نفسه ، سلطة سن القوانين والغائها ، وإعلان الحرب وأقامة السلام ، واختيار القائمين على تنظيم شئون الدين وأمور الدولة ، وباختصار القيام بجميع مهام السلطة العليا . صحيح أن كعب الأحبار كان له الحق في تفسير القوانين وفي تبليغ ردود الله ، ولكنه لم يكن يقوم بذلك وقتما يشاء ، كما كان الحال عند موسى ، بل بناء على طلب قائد الجيش أو الجمعية العليا أو السلطات المختصة في الدولة[٨] . وعلى العكس من ذلك كان القائد الأعلى للجيش والمجالس السياسية يستطيعون أن يخاطبوا الله كما يريدون ، ولكنهم لم يكونوا يتلقون رداً إلا عن طريق كعب الأحبار . ولذلك لم تكن كلمات الله على لسان الحبر أوامر كما كانت على لسان موسى ، بل كانت مجرد ردود ، ولم تكن لها قوة الأمر والقرار إلا بعد أن يتلقاها يشوع والمجلس . هذا فضلاً عن أن كعب الأحبار الذي كان يتلقى بنفسه من الله الردود الالهية لم يكن يعتمد على أي جيش ولم يكن له حق اصدار الأوامر . وعلى العكس من ذلك لم يكن لمن يتمتعون بحقوق ملكية الأرض أي حق في وضع القوانين . ولنضف إلى ذلك أنه إذا كان موسى قد عين كعب الأحبار في حالة هارون وابنه العازار ، فان أحداً لم يعد له ، بعد موت موسى ، أي حق في

(٨) ينتقل سبينوزا من فترة الى أخرى في تاريخ العبرانيين دون مراعاة لتسلسل الحوادث مما يجعل مهمة القارىء صعبة في تتبعه ولكن الذي يهم سبينوزا هو البرهنة على نظريته بالأمثلة من تاريخ العبرانيين دون أن يحاول أي سرد منظم له .

أن يختار حبراً ، وكان الابن يخلف أباه شرعاً . كذلك عين موسى القائد الأعلى للجيش وأضفى عليه صفة القيادة بناء على حق موسى الذي فوضه له ، لا بناء على حق كعب الأحبار . ولهذا السبب فانه عندما توفي يشوع لم يختر كعب الأحبار أحداً ليخلفه ، ولم يطلب نقباء الأسباط من الله المشورة في تعيين قائد جديد لجميع الجيوش ، بل احتفظ كل منهم بحق يشوع على جيش سبطه كما احتفظ جميع النقباء بنفس الحق على جيش العبرانيين كله .

ويبدو أن العبرانيين بعد ذلك لم يكونوا في حاجة إلى قائد أعلى ، إلا في الحالات التي كانوا يوحدون فيها كل قواتهم لمحاربة عدو مشترك . وقد حدث ذلك في زمان يشوع حين لم يكن لأي سبط موطن دائم ، وكانت ملكية الأشياء حقاً مشاعاً بين الجميع . وفيما بعد ، عندما تم تقسيم الأراضي التي استولى عليها الأسباط بحق الغزو وكذلك الأراضي التي كانوا يعتزمون غزوها ، لم تعد هناك ملكية عامة مشتركة ، ولم يعد هناك ، لهذا السبب ذاته ، ما يدعو إلى وجود قائد عام ، لأنه ابتداء من هذا التقسيم أصبحت الأسباط المتميزة أقرب إلى الدولة الحليفة منها إلى الدولة الواحدة . صحيح أنه بالنسبة إلى الله والدين ، كان يجب النظر إلى العبرانيين على أنهم أمة واحدة ، أما بالنسبة لحق كل سبط على الآخر فقد كانوا أسباطاً متحالفة ، شأنهم في ذلك (إذا استثنينا المعبد المشترك) شأن « دول الاتحاد الهولندي »[٩] السامية . والواقع أن تقسيم أية ملكية عامة إلى أجزاء ، معناه أن يمتلك كل فرد نصيبه وحده ، وأن يتخلى الآخرون عما كان لهم من حق فيه ، ولذلك عين موسى نقباء للأسباط ، حتى يتفرغ كل منهم بعد التقسيم لتنظيم شئون نصيبه أي ليضطلع بمهمة استشارة الله في شئون سبطه ، على لسان كعب الأحبار ، وقيادة جيشه ، وتأسيس المدن وتحصينها ، وتعيين القضاة فيها ، ومحاربة عدو دولته الخاصة ، وتنظيم شئون الحرب والسلم بوجه عام . ولم

---

(٩) يتحدث سبينوزا في بعض الأحيان عن « دول الاتحاد الهولندي » أو « اتحاد الدول الهولندية » وأحياناً أخرى عن « الدول المستقلة » (صاحبة السيادة) في اقليم هولندا وحده . ونجد السلطة العليا في « دول الاتحاد الهولندي » صعوبة في التوفيق بين مصالح دول الاتحاد لأنها لا تمثل سلطة دولية ، ولكنها مثل يعطيه سبينوزا لاحدى صور الاتحاد الفيدرالي .

يكن كل نقيب ملزماً بالاعتراف بأي حكم سوى الله ، أو على الأقل نبي بعثه الله بالفعل (*) .

(*) ينسب الأحبار الى موسى خطأ تأسيس ما يسمى عادة بالمحكمة العليا Sanhédrin ويتفق معظم المسيحيين مع الأحبار في هذه الترهات نفسها ، صحيح أن موسى اختار سبعين مساعدا Coadjuteurs ليعاونوه في تنظيم شئون الدولة لأنه لم يستطع وحده القيام بمهام الشعب كله ، ولكنه لم يضع قانونا بتأسيس جماعة من سبعين عضوا ، بل على العكس أمر أن يقوم كل سبط في المدينة التي عينها الله له بتعيين قضاة للفصل في المنازعات طبقا للقوانين التي وضعها هو نفسه . فاذا حدث أن ساوره بعض الشك في صحة القانون Droit كان عليهم استفتاء كعب الأحبار Le Souverain Pontif (أي المفسر الأعظم Le Suprême Interprète للقوانين) أو قاضي القضاة الذي كان يرأسهم للفصل في المنازعات طبقا لتفسير كعب الأحبار . فاذا حدث ان ادعى أحد القضاة عدم التزامه بفتوى كعب الأحبار التي أخذها عنه مباشرة أو التي نقلها اليه نقيب سبطه فجزاؤه القتل ويعلن قاضي القضاة القائم بالعمل في ذلك الوقت اداته (انظر ، التثنية ، ١٧ ، ٩) وكان من الممكن أن يكون قاضي القضاة هذا مثل يشوع القائد الأعلى للشعب الاسرائيلي كله أو رئيس سبط فقد كان من حقه بعد التقسيم مخاطبة كعب الأحبار في الشئون الخاصة لسبطه ، في الحرب والسلم ، والاستيلاء على المدن ، وتعيين القضاة . وكان من الممكن أن يكون الملك الذي فوضت له جميع الأسباط أو بعضها حقوقها . وللبرهنة على ذلك يمكني الاستشهاد بأدلة كثيرة من روايات العهد القديم ولكني سألتقي بشاهد رئيسي واحد . عندمااختار النبي شيلو Silo الملك ياربعام Iéroboam أعطاه بذلك حق استفتاء الحبر وتعيين القضاة وحصل بوجه عام على حقوق الاثني عشر سبطا ، هذه الحقوق التي كان يحتفظ بها ربعام Roboam على سبعين فقط . ولذلك استطاع ياربعام اقامة مجلس أعلى للدولة في مملكته كما فعل يوشافاط Josaphat ذلك في أورشليم (انظر ، أخبار الأيام الثاني ، ١٩ : ٨ وما بعدها) .

ومما لا شك فيه أن ياربعام كان ملكا بتفويض من الله وبالتالي لم يضطر رعاياه - بناء على شريعة موسى - الى الامتثال أمام ربعام والاعتراف به قاضيا للقضاة . وبعد أن تجزأت دولة العبرانيين كانت هناك مجالس عليا بقدر ما كان هناك من دول منفصلة . فاذا أغفلنا تعدد الدول التي عاش فيها العبرانيون وتصورناها كلها في دولة واحدة فاننا نقع في مشكلات لا حل لها .

(التثنية ، ١٧ : ١٢) وأي رجل كان متجبرا حتى لايسمع من الكاهن الواقف هناك ليخدم الرب الهك أو من القاضي فليقتل ذلك الرجل وأقلع الشر من اسرائيل .

(أخبار الايام الثاني ، ١٩ : ٨) وأقام يوشافاط أيضا في أورشليم من اللاويين الكهنة ومن رؤساء آباء اسرائيل لقضاء الرب وللخصومة فأقاموا في أورشليم .

ياربعام الأول هو مؤسس مملكة اسرائيل وأول ملوكها (٩٣٥ - ٩١٠) وقد عينه سليمان مفتشا على المتطوعين لبناء ميلو Millo وبحركة رمزية أشار اليه النبي أحياس Ahias على أنه سيكون ملك اسباط الشمال في المستقبل وعندما علم سليمان بذلك نوى قتله فهرب ياربعام الى مصر وصاهر فرعون ولكنه عاد عندما تولى ربعام ملك شكيم وأصبح ملكا على أسباط الشمال .

أما ربعام فهو ابن سليمان وخليفته وأول ملوك يهوذا بعد الانفصال (٩٣٥ - ٩١٤) الذي أحدثه بتعصبه .

فاذا لم يقم نقيب سبط ما بواجباته نحو الله ، كان على باقي الأسباط الا تعامله على أنه من بين الرعايا ، بل إن عليها محاربته وكأنه عدو نقض عهداً أخذه على نفسه . وفي الكتاب أمثلة كثيرة على ذلك . فبعد موت يشوع خاطب أبناء اسرائيل الله ، ولم يخاطبه قائد الجيش ، وعندما علم أن على سبط يهوذا مهاجمة عدوه أولا ، تحالف مع سبط شمعون وحده لتوحيد قواتهما ضد العدو ، ولم تدخل باقي الأسباط في هذا الحلف (انظر ، القضاة ، ١ : ١ - ٣)(١٠) ، ويروى في نفس الاصحاح أيضاً أن كل سبط حارب العدو بمفرده وقبل التسليم أو الخضوع ممن أرادوا ذلك ، مع أن الأوامر الأصلية كانت تقضي بابادة جميع الأعداء بلا رحمة ، وعدم التفاوض معهم على أي شرط من الشروط . صحيح أن السبط الذي كان يقترف هذا الأثم ، كان يوجه إليه اللوم ، ولكنه لم يكن يدان . فلم يكن ذلك دافعاً كافياً لكي تتطاحن الأسباط في حرب بينها ويتدخل كل سبط في شئون الآخر . وعلى العكس عندما أهان سبط بنيامين الأسباط الآخرين وقطع العلاقات السلمية التي تربطه بهم ، بحيث أن الأسباط الحلفاء لم تعد تجد فيه حليفاً يعتمد عليه ، نشبت الحرب ، وبعد المعركة الثالثة انتصر الأسباط الآخرون وقتلوا ، طبقاً لقوانين الحرب ، جميع ، أبناء بنيامين ، المذنبين منهم والأبرياء ، ثم ندموا على هذه الجريمة بعد فوات الأوان وحزنوا عليها .

هكذا أثبتنا بالأمثلة ، على نحو قاطع ، ما قلناه فيما يتعلق بحق كل سبط . وقد يسألني سائل : من الذي كان يعيّن خليفة نقيب كل سبط ؟ والواقع أني لم أجد في الكتاب جواباً يقينياً في هذا الموضوع ، ولكني أفترض أن أكبر المشايخ سناً كان له الحق في خلافة نقيب

= وقد حاول توحيد المملكتين بالقوة ، ولكن النبي شمعي Shemei منعه من ذلك ، وكان في صراع دائم مع ياربعام منافسة في الشمال ثم هزمه فرعون مصر واستولى على أورشليم .

أما يوشافاط فهو رابع ملوك يهوذا (٨٧١ - ٨٤٨) ابن أسا Asa وخليفته وزوج ابنه يورام من عاليا ابنة أحآب فشل في الحملة البحرية التي بدأها سليمان ورفض اقتراح أحزيا Ochozias لمعاونته من جديد في ذلك وقد أقام مجلس دولة في أورشليم من الكهنة والعلمانيين حتى يعطي تفسيرا صحيحا للشريعة (أخبار الايام الثاني ، ٢٩ : ٥ - ١١) .

(١٠) (القضاة ، ١ : ١ - ٣) ١ - وكان بعد وفاة يشوع أن بني اسرائيل سألوا الرب قائلين من منا يصعد في مقدمتنا لمحاربة الكنعانيين ؟ ٢ - فقال الرب : يهوذا يصعد لأني الى يده قد أسلمت الأرض ٣ - فقال يهوذا لشمعون أخيه اصعد معي الى ميراثي لنحارب الكنعانيين وأنا أصعد معك أيضا الى ميراثك فانطلق شمعون معه .

السبط ، نظراً إلى أن كل سبط كان مقسماً إلى أسر يختار شيوخها من بين المسنين في الأسرة . وقد اختار موسى من بين المشايخ سبعين معاوناً له كانوا يكونون معه المجلس الأعلى . وقد أطلق الكتاب اسم الشيوخ على من تولوا ادارة شئون الدولة بعد موت يشوع . وكان لفظ الشيوخ يستعمل دائماً عند العبرانيين للإشارة إلى القضاة ، وهو أمر يعلمه الجميع ولا شك . وفضلاً عن ذلك فلا يهمنا كثيراً ، بالنسبة إلى مقصدنا ، أن نعرف معرفة يقينية طريقة تعيين نقباء الأسباط ، بل يكفي أن أكون قد بينت أن أحداً بعد وفاة موسى لم يقم بكل مهام السلطة العليا . فلما لم يكن تصريف الأمور العامة في دولة العبرانيين يعتمد على مشيئة انسان واحد ، أو مجلس واحد ، أو حتى على الشعب نفسه ، وكان بعض منها من اختصاص سبط ما والبعض الأخر من اختصاص باقي الأسباط ، وكان لجميع الأسباط نفس الحقوق ، فإنه يتبين من ذلك بوضوح تام أن نظام الحكم بعد وفاة موسى لم يكن ملكياً ولا ارستقراطياً ولا شعبياً ، بل كان حكماً للسلطة اللاهوتية (ثيوقراطيا) كما قلت من قبل (وذلك للأسباب الآتية) :

١ ـ كان المعبد هو المقر الملكي للدولة ، وبالنسبة إليه وحده ، كان جميع أفراد الأسباط كلهم مواطنين في دولة واحدة كما بينا من قبل .

٢ ـ كان على جميع المواطنين أن يقسموا يمين الولاء لله حاكمهم الأعظم (وهو وحده الذي وعدوه بالطاعة المطلقة في كل شيء) .

٣ ـ كان الله وحده هو الذي يختار عند الحاجة قائداً أعلى[١١] . وقد تنبأ موسى بذلك للشعب صراحة باسم الله (التثنية ، ١٧ : ١٥)[١٢] كما يشهد بذلك أيضاً اختيار جدعون وشمشون وصموئيل ، وهو أمر لا يترك مجالاً للشك في أن القواد المخلصين الآخرين قد اختيروا بنفس الطريقة ، حتى ولو لم يكن ذلك قد ذكر في تاريخهم .

---

(١١) يذكر سبينوزا النقطة الثالثة مع الثانية بلا ترقيم .

(١٢) (التثنية ، ١٧ : ١٥) فانم عليك ملكا يختاره الرب الهك من بين اخوتك تقيم عليك ملكا وليس لك أن تقيم عليك رجلا اجنبيا ليس باخيك .

(التثنية ، ١٨ : ١٥) يقيم لك الرب الهك نبيا من بينكم من اخوتك مثلي له تسمعون .

والآن علينا أن نبحث كيف نجح نظام الحكم الثيوقراطي في تخفيف حدة انفعالات الحكام والمحكومين على السواء ، بحيث لم يصبح المحكومون عصاة ولا الحكام طغاة .

إذا ارتكب الذين يحكمون دولة ما أو الذين يرأسونها جرماً ما ، فإنهم يحاولون دائماً اخفاءه تحت ستار من القانون ، وأقناع الشعب بأن سلوكهم جدير بالثناء ، وهم ينجحون في ذلك بلا عناء لأنهم هم وحدهم الذين لهم الحق في تفسير القانون . ومن ثم فإنهم يستغلون هذه الميزة في ارتكاب كل أفعالهم المغرضة ، وكل ما تدفعهم الشهوة إليه . وعلى العكس تحد حريتهم المطلقة في السلوك لو كان هناك شخص آخر له حق تفسير القوانين ، وخاصة إذا كان التفسير المقترح صحيحاً لا يمكن أن ينازع فيه أحد . ويتبين من ذلك بوضوح تام أن أحد الدوافع القوية لعدد كبير من الجرائم التي يرتكبها الأمراء ، لم يكن قائماً عند العبرانيين . أولا ، لأن حق تفسير الشريعة كان متروكاً بأسره للاويين وحدهم (انظر ، التثنية ، ٢١ : ٥)[١٣] الذين لم يكونوا يشاركون في أي تنظيم سياسي ، ولم يكن لهم حق الملكية ، وكان كل ما يتمتعون به من امتياز واحترام مستمداً من تفسيرهم الصحيح للقوانين . ثانياً ، لأنه كان على الشعب كله ، تطبيقاً لأوامر الله ، أن يجتمع مرة كل سبع سنوات في مكان محدد ، لكي يتلقى من الحبر معلومات عن الشريعة ، كما كان على كل فرد أن يقرأ سفر الشريعة ويعيد قراءته (انظر ، التثنية ، ٣١ : ٩ وما بعدها ٦ : ٧)[١٤] ، بحيث كان على الرؤساء ، حرصاً على مصلحتهم الخاصة ، أن يعملوا على تصريف الشئون العامة طبقاً للقوانين التي سنت من قبل ، والتي كان الجميع يعرفونها معرفة لا بأس بها ، وذلك إذا أراد هؤلاء الرؤساء

---

(١٣) (التثنية ، ٢١ : ٥) ثم يتقدم الكهنة بنو لاوي لأن الرب الملك أباهم اختار ليخدموه ويباركوا باسم الرب وبكلامهم تفصل كل خصومة وكل ضربة .

(١٤) (التثنية ، ٣١ : ٩ - ١٣) ٩ - وكتب موسى هذه التوراة ودفعها الى الكهنة بني لاوي حاملي تابوت عهد الرب وسائر شيوخ اسرائيل ١٠ - وأمرهم موسى قائلا في نهاية السبع السنين في ميعاد سنة الابراء في عيد المظال ١١ - حينما يأتي جميع اسرائيل ليتمثلوا لدى الرب الملك في الموضع الذي يختاره تنادي عليهم بهذه التوراة على مسمع من جميع اسرائيل ١٢ - أجمع الشعب الرجال والنساء والأطفال والغريب الذي في مدنك لكي يسمعوا ويتعلموا ويتقوا الرب الهكم ويتحروا العمل بجميع كلام هذه التوراة . ١٣ - ويسمع بنوهم الذين لم يعلموا ويتعلموا مخافة الرب الهكم كل الأيام التي تحيونها في الأرض التي أنتم عابرون اليها الاردن لتملكوها .

(التثنية ٦ : ٧) وكررها على بنيك وكلمهم بها اذا جلست في بيتك واذا مشيت في الطريق واذا نمت واذا قمت .

أن يكونوا موضع أعظم احترام من الشعب ، الذي كان يبجلهم ، عندما يتوافر فيهم هذا الشرط ، باعتبارهم رسل مملكة السماوات وخلفاء الله . أما إذا لم يتوافر فيهم هذا الشرط (أي إذا خرقوا القوانين) فلم يكن من الممكن أن يسلموا من كراهية الرعية لهم (وهي أشد ألوان الكراهية ، كما هي العادة في كل كراهية لاهوتية) وهناك عامل آخر ساعد على منع نقباء الأسباط من الاندفاع وراء أطماعهم ، هو تكليف جميع المواطنين بالخدمة العسكرية (من العشرين إلى الستين بلا استثناء) وحظر استقدام النقباء للمرتزقة من الخارج . وكان لهذا الإجراء أثر كبير ؛ إذ يحتاج الطغاة ، من أجل قهر الشعب ، إلى جيش يرتزق منهم ، فضلاً عن أن هؤلاء الطغاة لا يخشون شيئاً بقدر ما يخشون جيشاً يتألف من مواطنين أحرار بذلوا شجاعتهم وجهدهم وأريق دمهم في سبيل عزة الوطن وحريته . ولهذا السبب فإن الاسكندر عندما كان عليه محاربة داريوس للمرة الثانية ، لم ينفجر غضباً على بارمينون بعد أن سمع من نصيحته ، بل غضب على بوليسبرخون ، الذي أبدى نفس رأي بارمينون ؛ ذلك لأنه فيما يقول كوينتوس كورتيوس ، (الكتاب الرابع : ١٣) لم يجرؤ على توجيه اللوم مرة أخرى إلى بارمينون ، بعد أن كان قد غضب عليه من قبل غضباً شديداً ، ولم يستطع القضاء على حرية المقدونيين ، التي كان يخشاها ، إلا بعد أن أسر من الجنود عدداً أكبر من المقدونيين وأدخلهم في جيشه ، بعد ذلك أطلق لانفعالاته العنان ، بعد أن كانت حرية فضلاء المواطنين قد كبتها طويلاً . فاذا كانت حرية الجيش المؤلف من مواطنين تستطيع أن تكبح جماح انفعالات رؤساء دولة أقامها البشر ، وهم الذين اعتادوا أن يحتفظوا لأنفسهم بكل أمجاد النصر ، فإن تأثيرها ولا شك كان أعظم بكثير على رؤساء العبرانيين الذين حارب جنودهم في سبيل المجد الإلهي ، لا مجد أحد الرؤساء ، ولم يكونوا يبدأون معركة قبل أن يستشيروا الله ويسمعوا إجابته .

ولنضف إلى ذلك ثانياً أن نقباء الأسباط لم يرتبطوا فيما بينهم إلا برباط الدين المشترك ، فاذا بدأ أحدهم في التخلي عنه والنيل من حق الفرد الالهي[١٥] ، كان من حق الآخرين القضاء عليه وكأنه عدو .

---

(١٥) ليس نقيب السبط حاكما وليس مشرعا بل يخضع للقوانين فان خرقها بالنسبة لمن يخضعون له فانه ينقض ميثاقه مع

ثالثاً ، يجب أن نذكر أيضاً الخوف من ظهور نبي جديد . فقد كان يكفي أن يأتي انسان معروف بالشرف ويبرهن ببعض الآيات الصحيحة على نبوته ليكون له حق مطلق في اعطاء الأوامر بوصفه ممثلاً لله الذي تكشف له وحده ، مثل موسى لا بوصفه ممثلاً لله بتوسط الحبر على طريقة الأسباط . ولا شك أن أمثال هؤلاء الأنبياء كانوا يستطيعون بسهولة اكتساب ثقة الشعب المضطهد وإقناعه بكل ما يريدونه بآيات يسيرة . وعلى العكس إذا استطاع النقيب أن ينظم الشئون العامة باستقامة أمكنه أن يتدخل في الوقت المناسب وأن يجعل النبي يمثل أمام محكمته . حتى يعلم بأنه كان يعيش عيشة شريفة حقاً ، وأن كان قد تلقى بالفعل آيات على بعثه ، وأن كان ما يقوله وما يدعي أنه من عند الله متفقاً مع العقيدة الدينية الموروثة ومع التشريع الوطني العام . فإن لم تكن للآيات القيمة المطلوبة ، أو كانت التعاليم بدعة ، كان من حق النقيب الحكم عليه بالموت ، وإلا تم الاعتراف بالنبي ، على ألا يكون ذلك إلا بناء على سلطة النقيب وبشهادته .

رابعا ، لم يكن نقيب السبط يفضل مواطنيه في النبل والعظمة أو في أي حق موروث ، بل كان يعهد إليه بحكم الدولة نظراً لسنه وفضيلته وحدهما .

وأخيرا ، نلحظ عند العبرانيين أن النقباء والجند لم يكن من الممكن أن يفضلوا الحرب على السلم . فقد كان الجيش - كما قلنا من قبل - مكونا من المواطنين وحدهم ، وكانوا هم أنفسهم الذين يتولون أمور الحرب والسلم ، فمن كان جندياً وقت الحرب كان مواطنا عاديا في الحياة المدنية ، ومن كان ظابطاً آمراً ، كان قاضيا في دائرته ، أما القائد الأعلى فكان قاضي قضاة المدينة . فلم يكن من الممكن إذن أن يرغب أحد في الحرب من أجل الحرب ، بل لإقامة السلام وللدفاع عن الحرية . والأرجح أن نقيب السبط كان يتجنب بقدر ما يستطيع أي تغيير في النظام القائم ، حتى لا يتوجه إلى الحبر ويهين كرامته .

هذه هي الأسباب التي منعت النقباء من الخروج على حد الاعتدال . ولنبحث الآن في الكيفية التي تم بها ضبط انفعالات الشعب ، وهو بدوره أمر تبينه لنا أسس التنظيم

= الله ومع نقباء الأسباط الاخر التي يحق لها معاملته كعدو كما يحق لسبطه الخروج عليه ، ومن ثم لحفظ حقوق الفرد لأنه لا حاكم الا الله .

الاجتماعي بوضوح . فحتى لو ألقينا على هذه الأسس نظرة عابرة لوجدنا أنها كان لابد أن تبث في قلوب المواطنين حباً فريداً لوطنهم ، يستحيل عليهم معه التفكير في خيانته أو التخلي عنه ، بل لقد تعلق الجميع به إلى حد أنهم كانوا يفضلون الموت على أية سيطرة أجنبية عليهم . فالواقع أنهم بعد أن فوضوا حقهم إلى الله اعتقدوا أن مملكتهم مملكة الله ، وأنهم وحدهم أبناء الله ، وأن الشعوب الأخرى أعداء الله ، ولهذا السبب كانوا يكنون لهذه الشعوب كراهية شديدة (وهي كراهية كانت تبدو لهم علامة على التقوى ، انظر المزمور ١٣٩ : ٢١ - ٢٢)(١٦) . وكانوا يشعرون بفزع شديد إزاء فكرة التعهد بالولاء للأجنبي أو وعده بالطاعة ، ولم يكن هناك أشنع أو أبغض ، في نظرهم ، من خيانة وطنهم ، أي مملكة الله الذي يعبدونه . وكانت مجرد الإقامة في أرض أجنبية تبدو لهم عاراً ، لأنه لم يكن يسمح لهم بإقامة شعائر دينهم ، التي هم أحرص الناس عليها ، في أي مكان آخر . ولهذا السبب أيضاً كانوا يرون أرض وطنهم مقدسة وكل أرض أخرى دنسة لا قدسية فيها . ومن هنا فإن داوود عندما اضطر إلى هجر وطنه ، ندب على حاله أمام شاؤول قائلاً : ان كان من يحنقوك على بشر فعليهم اللعنة لأنهم يسلبون مني ميراثي الالهي وينزعوني منه ويقولون لي : اذهب واعبد آلهة أجنبية . لذلك لم يحكم على مواطن بالنفي مطلقاً ، وهذا أمر يجب ملاحظته جيداً : لأن من يرتكب جرماً كان في نظرهم يستحق العقاب ، لا العار . لذلك لم يكن حب العبرانيين لوطنهم مجرد حب ، بل كان تقوى تحييها العبادة اليومية وتغذيها ، كما تثيرها في الوقت نفسه كراهيتهم للشعوب الأخرى ، بحيث أصبحت هاتان العاطفتان طبيعة ثانية عند العبرانيين . الواقع أن شعائر الدين العبري لم تكن تختلف عن شعائر باقي الأديان فحسب بحيث يشعر المؤمنون بأنهم مختلفون كل الاختلاف عن غيرهم ، بل كانت مناقضة لها أشد التناقض . وقد كان لابد أن تتولد عن العار الذي كانوا يلحقونه بالأجنبي كل يوم ، كراهية شديدة له ، كانت أشد تملكاً لقلوبهم من أية عاطفة أخرى ، وهي كراهية تتولد عن الايمان والتقوى ، بل كانت هي نفسها تعد تقوى ، وتلك بحق هي أقوى أنواع الكراهية وأشدها تأصلاً . ولقد كان يتمثل في هذه الحالة بدورها ذلك العامل المألوف الذي يزيد من حدة

---

(١٦) (المزمور ١٣٩ (١٣٨) ٢١ - ٢٢) ٢١ - ألم أبغض مبغضيك يا رب ألم أمقت مقاوميك ٢٢ - بل أبغضتهم بغضا تاما وصاروا لي أعداء .

الكراهية على الدوام ، وأعني به الكراهية المتبادلة والمتأصلة التي كانت تكنها الشعوب الأخرى بدورها للعبرانيين . كل هذه الظروف مجتمعة : أعني حرية المواطنين في الدولة إزاء غيرهم من المواطنين ، والولاء للوطن ، والحق المطلق ضد الأجنبي ، وإباحة الكراهية الشديدة لكل من هو غير يهودي وجعلها واجبا مقدسا ، والتميز بالعادات والشعائر . . أقول : ان هذه الظروف كلها قد ساعدت على تثبيت قلوبهم ، بحيث تعلّم المواطنون أن يتحملوا دائما بصبر وشجاعة في سبيل وطنهم أي امتحان . وهذا أمر يوضحه لنا العقل وتشهد به التجربة . وطالما كانت مدينتهم قائمة لم يستطع العبرانيون الخضوع طويلاً للأجنبي ، حتى تعود الناس تسمية أورشليم بالمدينة المتمردة (انظر ، عزرا ، ٤ : ١٢ ، ١٥)[١٧] فلم يستطع الرومان بسهولة هدم الدولة العبرية الثانية (التي كانت على أكثر تقدير ظلا للدولة الأولى ، بعد أن سلب الأحبار حقوق نقباء الأسباط) ويشهد تاكيتوس على ذلك في الكتاب الثاني من تاريخه بقوله : **لقد انتصر فسباسيان في حربه ضد اليهود ، ولكنه لم يستطع اقتحام أورشليم ، فلقد كانت تلك مهمة صعبة وشاقة ، ويرجع ذلك إلى الاستعداد النفسي الخاص للشعب وشدة تعصبه ، أكثر مما يرجع إلى قواته الحقيقية الباقية المحاصرين لمواجهة ضرورات الموقف .** وبالإضافة إلى هذا الباعث ، الذي يختلف تقديره من فرد لآخر ، كان هناك باعث آخر فريد له في الدولة العبرية أعظم الأثر في تثبيت نفوس المواطنين ، في المحافظة عليهم من أي ضعف أو رغبة في هجر وطنهم ، وأعني به عامل المنفعة الذي يعطي الأفعال الانسانية قوتها وحياتها . ففي هذه الدولة كان للمصلحة الخاصة أهمية فريدة ، اذ لم يكن المواطنون في أي مكان آخر يملكون أموالهم عن حق مضمون بقدر ما كانوا يملكونها في هذه الدولة ، فقد كان نصيب كل منهم من الأرض والحقول مساويا لنصيب النقيب . وكان كل منهم هو السيد الدائم لأرضه . فاذا اضطر أحد بسبب الفقر إلى أن يبيع ممتلكاته أو حقله ردت إليه الأرض في وقت العيد (اليوبيل) ، وكانت هناك أنظمة أخرى من هذا النوع تمنع

---

(١٧) (عزرا ، ٤ : ١٢ ، ١٥) ١٢ ـ ليكن معلوما لدى الملك أن اليهود الذين خرجوا من عندك قد وفدوا الينا الى أورشليم المدينة المتمردة الشقية يبنون أسوار وقد رمموا أساسها ١٥ ـ ليبحث في سفر أثار آبائك فتطلع في سفر التواريخ وتعلم أن هذه المدينة متمردة مسيئة الى الملوك والأقاليم ، وانهم قد أثاروا فيها شغبا في قديم الدهر ولذلك خربت هذه المدينة .

من سلب أحد نصيبه المعتاد من الممتلكات . وكان الفقر محتملاً في هذا البلد أكثر منه في أي بلد آخر : اذ كان الاحسان للآخرين أي للمواطنين عملا صالحا يتقرب به الناس إلى الملك الأله . وإذن فلم يكن في استطاعة العبرانيين أن يعيشوا سعداء خارج وطنهم ، إذ كانوا معرضين لجميع ألوان العوز والخزي في كل مكان . ومما كان له أكبر الأثر في ربطهم بأرض الوطن ، وفي حثهم على تجنب الحرب الأهلية وكل أسباب الشقاق ، أن أحدا لم يكن سيدا للآخر ، بل كان الله سيداً للجميع ، وكان حب المواطنين والاحسان إليهم أفضل مظاهر التقوى ، وكان يقوي من هذا الحب كراهيتهم للشعوب وكراهية الشعوب لهم . وفضلا عن ذلك فقد كانت الطاعة نتيجة للنظام الصارم الذي نشأوا عليه : فقد كانت جميع أفعالهم خاضعة لأحكام الشريعة ، ولم يكن حرث الأرض مصرحا به في كل الظروف ، بل في أوقات معينة وفي سنوات معينة فقط، وبمواش من نوع معين، كذلك لم يكن البذور والحصد مسموحاً بهما إلا بطريقة معينة وفي وقت معين، وبوجه عام كانت حياة العبرانيين كلها طاعة مستمرة (انظر في هذا الموضوع الفصل الخامس عن فائدة الشعائر) . ونظرا إلى اعتيادهم هذه الحياة فانها لم تعد في نظرهم عبودية ، بل بدت لهم هي والحرية شيئاً واحداً ، بحيث لم يعد الممنوع مرغوبا فيه من أحد ، بل أصبح الفعل الذي يؤمرون به هو وحده المرغوب . وكذلك كان التزامهم بأيام الراحة والمتعة الدورية في الجيش طاعة لله لا امتاعا لأنفسهم . وكانوا يحلون ضيوفا على الله ثلاث مرات سنويا (انظر ، التثنية ، ١٦)[١٨] ، كما كان عليهم التوقف عن العمل والإخلاد إلى الراحة في اليوم السابع ، وفي مناسبات أخرى لم تكن المتع البريئة وإقامة المآدب مصرحا بها فقط بل كانت مفروضة بالأمر ، ولا أعتقد أن هناك تدابير أكثر فاعلية من هذه في التأثير على قلوب الناس ، فليس هناك شيء أقوى تأثيرا في النفس من الفرح المنبعث من الايمان ، أي من الحب والاعجاب[١٩] . ومع ذلك لم يكن هناك خوف من أن ينتابهم ملل التكرار المستمر لأن الشعائر الخاصة بأيام العيد كانت نادرة ومتنوعة . يضاف إلى ذلك احترامهم الشديد للمعبد فكانوا يحافظون عليه بدافع ديني نظرا

---

(١٨) (التثنية ، ١٦ : ١٦) ثلاث مرات في السنة يحضر جميع ذكرانك أمام الرب آلهك في الموضع الذي يختاره في عيد الفطير وفي عيد الأسابيع وفي عيد المظال ولا يحضروا أمام الرب فارغين .

(١٩) Ethique III, déf. 10.

إلى الطابع الفريد الذي كانت تتسم به شعائره والطقوس الواجب اتباعها حتى يسمح بالدخول فيه . وحتى في أيامنا هذه ، ما زال ينتاب اليهود فزع شديد كلما قرأوا قصة تدنيس منسى للمعبد(٢٠) عندما تجرأ وأقام فيه صنما . ولم يكن الشعب أقل احتراما للقوانين التي كانوا يحتفظون بها بعناية وبدافع ديني في المحراب الأكثر أمنا . ولذلك قل الخوف من القلاقل الناجمة عن انتشار الأحكام المسبقة بين الشعب ، ولم يجرؤ أحد على أن يصدر حكما على الأمور الالهية ، بل كان على الجميع أن يطيعوا كل ما أمر الله به ، إمّا بناء على سلطة الرد الخاص الذي يبعث به الله ، وإمّا بناء على سلطة الشريعة التي أوحى بها الله منذ القدم ، دون إعمال للعقل .

أظنني الآن قد عرضت المبادىء الأساسية لهذه الدولة عرضا واضحا ، وان كان موجزا . ولم يبق لنا إلا أن نعرف الأسباب التي من أجلها لم يحافظ العبرانيون في كثير من الأحيان على الشريعة(٢١) ، والتي جعلتهم يقعون مرات عديدة تحت نير الأجنبي حتى انهارت دولتهم تماما في النهاية(٢٢) . قد يقال : ان السبب في ذلك هو عصيان هذه الأمة ، وهو قول صبياني : فلماذا كانت هذه الأمة أكثر عصيانا من الأمم الأخرى ؟ لم تكن الطبيعة حتما هي السبب في ذلك ، لأن الطبيعة لا تخلق شعوبا ، بل أفرادا(٢٣) لا ينقسمون إلى شعوب الا لاختلافهم في اللغة والقوانين والعادات الموروثة ، فالقوانين والعادات وحدها هي التي تعطي كل أمة طابعا مميزا ، ووضعا خاصا ، وأحكاما مسبقة تنفرد بها .

فاذا سلمنا بأن العبرانيين كانوا أكثر عصيانا من باقي البشر ، فيجب أن يرجع ذلك الى

---

(٢٠) انظر الهامش ٨ من الفصل العاشر .

(٢١) عرض سبينوزا مبادىء الحكم عند العبرانيين كما يجب أن تكون أي الدولة الثيوقراطية . ولكن حدث في التاريخ شيء مخالف فقد ضاعت الدولة الثيوقراطية المثالية بسبب امتيازات طبقة الكهنوت ، وبالتالي تمثل مثل هذه الطبقة خطورة كبيرة على سلامة الدولة ، فقد أدت امتيازات اللاويين الى تكوين دولة ملكية وهم أصحاب السلطة فيها وانتهت هذه السلسلة بمنازعة الكهنة والأنبياء لها حتى قضت الحروب الداخلية نهائيا على كيان الدولة .

(٢٢) من المحتمل أن يكون هذا الجزء من الهجوم الذي كتبه سبينوزا من قبل ضد السلطات اليهودية كما تقترح مادلين فرنسيس لتفسير انتقال سبينوزا من وصف الدولة التاريخية . ولكن هاجم سبينوزا في نفس الوقت الحزب الهولندي الذي يهدد سلامة الدولة والبروتستانتية الكالفنية التي ورثت فكرة الشعب المختار وادعتها لنفسها .

(٢٣) لا تخلق الطبيعة أمما أو أجناسا متفرقة ومن ثم يفسر سبينوزا تكوين الأجناس واختلافها بسلسلة من الظروف العارضة والتزاوج والاختلاط .

أوجه نقص معينة في قوانينهم أو في عاداتهم الموروثة[٢٤] . صحيح أنه لو كان الله قد أراد أن يعطيهم دولة أكثر استقرارا ، لجعل لهم دستورا مختلفا وقوانين مغايرة ولأقام حكما آخر . وهكذا نضطر الى القول انهم قد أغضبوا الههم ابتداء من التشريع الأول لا ابتداء من تأسيس المدينة كما يظن أرميا (انظر ، ٣٢ : ٣١)[٢٥] . وهذا ما يؤكده حزقيال بقوله (٢٠ : ٢٥) : فأعطيتهم رسوما غير صالحة وأحكاما لا يحيون بها ونجستهم بعطاياهم باجازتهم في النار كل فاتح رحم لكي أدمرهم حتى يعلموا أني أنا الرب[٢٦] . ولكي نفهم جيدا هذه الكلمات ، وسبب انهيار دولة العبرانيين ، فلنتذكر أولا أن الهدف الأصلي كان قصر البعثة المقدسة على الأطفال حديثي الولادة دون تمييز خاص للاويين (انظر ، العدد ، ٨ : ١٧)[٢٧] ، ولكن بعد أن عبد الجميع العجل ، باستثناء اللاويين ، استبعد الأطفال حديثو الولادة ، وأصبحوا يعدّون مدنسين ، وتم اختيار اللاويين بدلا عنهم (التثنية ، ١٠ : ٨)[٢٨] . والحق أنني كلما فكرت في هذا التغيير وجدت نفسي أقول مع تاكيتوس : عندئذ لم يعد الله يهتم بسلامة العبرانيين ، بل بانتقامه الخاص . وأكاد أصعق دهشة[٢٩] عندما أتأمل شدة هذا الغضب الذي تملك روحه السماوية (أي روح الله) بحيث جعله يضع القوانين ارضاء لرغبته في الانتقام وعقابا للعبرانيين ، لا من أجل خلاص الشعب كله وسلامته وشرفه ، كما جرت العادة في وضع القوانين . وهكذا أصبحت هذه القوانين تبدو أقرب إلى التعذيب والعقاب منها إلى القوانين الفعلية ، التي هي وسيلة لخلاص الشعب . والحقيقة أن كل الهبات التي كان العبرانيون مضطرين إلى أعطائها اللاويين والكهنة ـ وهي وجوب فداء الأطفال حديثي الولادة ، ودفع مبلغ من المال

(٢٤) من المحتمل أن سبينوزا هنا يشير الى اللعنة التي القاها الله على بني اسرائيل .

(٢٥) (أرميا ، ٣٢ : ٣١) لأن هذه المدينة كانت عرضة لغضبي وحنقي من يوم أن بنوها الى هذا اليوم حتى امحقها من أمام وجهي .

(٢٦) هذا هو نص حزقيال كما يترجمه سبينوزا .

(٢٧) (العدد ، ٨ : ١٧ ـ ١٨) ١٧ ـ لأن كل بكر في بني اسرائيل من الناس والبهائم هو لي فاني يوم ضربت كل بكر في أرض مصر قدستهم لي ١٨ ـ وقد أخذت اللاويين بدل بكر .

(٢٨) (التثنية ، ١٠ : ٨) في ذلك الوقت فرز الرب سبط لاوي ليحملوا تابوت عهد الرب ويقفوا أمام الرب ليخدموه باسمه الى هذا اليوم .

(٢٩) يستعمل سبينوزا هنا أسلوب السخرية أو اعلان رأيه على لسان المعارض وهي الطريقة التي اتبعها في دراسته الأولى L'Apologie عن التراث اليهودي .

عن كل فرد في الأسرة للاويين ، وأخيرا تميز اللاويون على غيرهم بأن من حقهم وحدهم دخول الأماكن المقدسة ـ كل هذه دلائل متكررة على تدنيس الشعب ونبذ الله له . وفضلا عن ذلك ، كان اللاويون ينتهزون كل فرصة ليشعروا العبرانيين بعارهم . ولا شك أنه كان هناك ، من بين خدام المعبد من اللاويين الذين يعدون بالآلاف ، بعض الكهنة المنافقين ، مما جعل الشعب يراقب بدقة أفعال اللاويين ، وهم بشر على أية حال ، ويلقي عليهم جميعا أي ذنب يرتكبه واحد منهم . وهذا سبب استمرار القلاقل المتوالية بين الشعب ، والسأم الذي شعر به وخاصة في سنوات القحط ، من اعالة هؤلاء العاطلين المكروهين الذين لا تربطهم بهم أية قرابة . فلا عجب اذن إن كان الشعب ، في فترات الهدوء التي لا تظهر فيها معجزات صارخة أو رجال ذوو سلطة فائقة ، يستسلم لغضبه وأطماعه الشديدة ، فيفقد أولاً حميته الدينية ، ثم يتخلى عن ممارسة عبادة دينية هي حقاً الهية ، ولكنه يراها مصدرا لإذلاله ، بل موضوعا لارتيابه ، وسرعان ما تتجه رغبته إلى البحث عن عبادة أخرى ، ولا عجب ان كان النقباء ، في بحثهم الدائم عن وسيلة للتقرب الى الشعب وإبعاده عن الحبر ، لكي يحصلوا وحدهم على حقوق الحكام ، يرضخون لرغبات الشعب ، ويقدمون له عبادات جديدة . ولو كانت دولة العبرانيين قد قامت كما أراد مؤسسها الأول لكان لجميع الأسباط نفس الحق ، ونفس الشرف ، ولعمَّ الأمان في كل مكان . فمن الذي يرغب في التعدي على الحق المقدس لأقربائه ؟ وأي شيء يرغب فيه المرء أكثر من إطعام الآباء والأخوة والأقرباء بدافع من الحمية الدينية ، ومن تعلم تفسير القوانين منهم ، وتلقي الردود الالهية منهم ؟ بهذه الطريقة ، أعني لو كان لكل سبط نفس الحق في تنظيم شئون الدين ، كان من الممكن ربط الأسباط فيما بينهم برباط قوي . ولو كان قد تم اختيار اللاويين بدافع غير الغضب والانتقام لما كان هناك ما يخشى منه . ولكن العبرانيين ـ كما قلنا من قبل ـ أغضبوا ربهم ، وتركهم الله ـ حسب تعبير حزقيال ـ يدنسون أنفسهم بقرابينهم التي يفدون بها كل فتح في الرحم حتى يستطيع إهلاكهم ، وتؤيد الروايات التاريخية كل ما أقوله . فبمجرد أن بدأ الشعب في التمتع بالراحة في الصحراء رفض عدد كبير من الناس ـ لم يكونوا من العامة ـ امتياز اللاويين ، وانتهزوا هذه الفرصة لكي يروا فيها دليلاً على أن موسى لم يضع هذه التنظيمات المختلفة بأمر من الله بل بمحض خياله ، ألم يفضل سبطه ويعطي أخاه الحبروية إلى الأبد ؟ وهكذا قامت جماعة منهم

بثورة صاخبة ضد موسى ، مطالبين بمساواتهم جميعاً في القدسية الدينية ، ومعترضين بأن تفضيله سبطا على الآخرين فيه خرق للشريعة . وعندما أخفق موسى في تهدئة معارضيه بالحجة العقلية التجأ إلى معجزة كان المفروض منها أن تؤدي إلى إعادة الايمان ، ولكنها أدت إلى هلاك الجميع . ونشأت عن ذلك فتنة جديدة بين الشعب كله ، عندما آمن الشعب بأنه هلك بحيلة بارعة من موسى لا بأمر الله . وبعد مذبحة كبيرة وظهور الطاعون ، أدى الاعياء الذي تملكهم إلى استتباب الهدوء بينهم ، ولكن جميع العبرانيين أصبحوا يفضلون الموت على الحياة ، وهكذا خمدت الفتنة دون أن يعم الوفاق ويشهد الكتاب على ذلك (التثنية ، ٣١ : ٢١) ، فبعد أن تنبأ الله لموسى بتخلي الشعب بعد موته عن عبادة الله أضاف قائلاً : لأني عالم بخواطرهم التي يجرونها اليوم من قبل أن أدخلهم الأرض كما أقسمت . وبعد ذلك بقليل قال موسى للشعب : لأني أعلم تمردكم وقساوة رقابكم وأنا في الحياة معكم اليوم قد تمردتم على الرب فكيف بعد موتي ؟ وكلنا نعلم أن ما تنبأ به موسى هو الذي حدث . فقد أدت التغيرات الكبيرة والاباحية المطلقة والترف والاهمال إلى انهيار عام في الدولة ، حتى وقع العبرانيون مرات عديدة تحت نير الأجنبي فنقضوا عهدهم مع الله بعد أن سقط حقه،وأرادوا لأنفسهم ملوكاً من البشر بحيث لا يعود المعبد مركز السلطة ، بل البلاط ، وبحيث أصبح رجال الأسباط كلهم مواطنين ، لا بسبب خضوعهم لقانون الله والحبروية ، بل بسبب خضوعهم للملك واحد . وقد كان هذا التغيير سبباً قوياً لوقوع فتن جديدة أدت إلى الانهيار التام للدولة . ذلك لأن الملوك لا يقبلون مطلقاً أن يحكموا حكماً غير مأمون ، ولا يسمحوا بوجود دولة مستقلة داخل الدولة . صحيح أن الملوك الأوائل المختارين من بين الرعية كانوا راضين بما وصلوا إليه من مراتب الشرف . ولكن بمجرد اعتلاء الأبناء العرش خلفاً للآباء بحق الوراثة ، عملوا على إحداث تغييرات تدريجية حتى يتمكنوا آخر الأمر من الاستيلاء على حق السلطة في الدولة كاملاً ، ولكن سلب منهم قدر عظيم من هذا الحق ، ما دامت سلطتهم لم تمتد إلى التشريع الذي كان الحبر هو الذي يحافظ عليه في المحراب ، وهو الذي يفسره للشعب . وعلى هذا النحو اضطر الملوك كباقي الرعية إلى احترام القوانين ، ولم يكن لهم حق نسخها أو وضع قوانين جديدة لها نفس السلطة . والسبب الذي أدى إلى سلب هذا الحق منهم هو أن قانون اللاويين كان يمنع الملوك والرعية على السواء ـ لأنهم دنيويون ـ من رعاية شئون الدين .

والسبب الأخير هو أن سلطتهم لم تكن مضمونة أمام إرادة أي رجل واحد يعترف به نبياً ، ويستطيع بذلك القضاء عليها وعلى سيطرة الملك ، وهو أمر كانت له أمثلة كثيرة . ألم يكن صموئيل يعطي بكل ثقة أوامر ملزمة لشاؤول؟ ألم ينتزع منه النبي بكل سهولة حقه في الحكم وأعطاه لداوود مقابل خطأ واحد ارتكبه شاؤول؟ لذلك كان عليهم الحذر من وجود دولة داخل الدولة ، وكانوا يحكمون حكماً محفوفا بالخطر . ولكي يقلل الملوك من خطورة هذين العاملين سمحوا بأن تخصص معابد أخرى لعبادة آلهة مختلفة ، بحيث لا يسأل اللاويون في شيء ، ثم حرضوا بعض الناس مرات عديدة على التنبؤ باسم الله بحيث يعارض هؤلاء المتنبئون الأنبياء الصادقين . ولكن بالرغم من كل هذه الجهود لم يحققوا غرضهم ، فقد استعد الأنبياء لكل شيء ، وكانوا ينتظرون الوقت المناسب ، وهو وقت انتقال السلطة إلى ملك جديد تكون سلطته ضعيفة ، خاصة وأن ذكرى الملك السابقة ما زالت حية ، فكان سهلاً على الأنبياء عندئذ ، اعتماداً على السلطة الالهية ، أن يدفعوا بشخص حانق على الملك ومعروف بشجاعته في الدفاع عن حق الله إلى الاستيلاء على السلطة أو على جزء منها . ولكن لم يستطع الأنبياء بهذه الطريقة الوصول إلى شيء : فاذا كانوا قد نجحوا في القضاء على طاغية ، فإنهم أخفقوا في القضاء على الدوافع الحقيقية للطغيان ، فيظهر طاغية جديد بعد دفع ثمن باهظ من دماء المواطنين ، ويستمر الشقاق ، وتتوالى الحروب الأهلية بلا انقطاع ، وتبقى نفس الدوافع المؤدية إلى خرق القانون الالهي ، ولا تختفي تماما إلا بعد انهيار الدولة نفسها .

نستطيع الآن أن نرى كيف أدخل الدين في مملكة العبرانيين ، وكيف كان يمكن لهذا النظام أن يستمر إلى الأبد لو سمح له الغضب العادل للمشرع[٣٠] بالبقاء كما أنشأه من قبل . ولكن لما كان ذلك مستحيلا ، فقد قضي على هذا النظام . ويلاحظ ، فضلا عن ذلك ، أنني لم أتحدث هنا إلا عن الدولة العبرية الأولى ، أما الثانية فكانت مجرد ظل لها ؛ اذ اضطر شعبها إلى احترام تشريع الفرس بعد خضوعه لهم ، وبعد تحرره استولى الأحبار على حق نقباء الأسباط وكانت لهم السلطة المطلقة . وهكذا تولدت عند الكهنة رغبة قوية في الوصول إلى الحكم والجبروية على السواء . وهذا هو السبب في أننا فضلنا عدم التوقف كثيرا عند هذه

(٣٠) يستمر سبينوزا هنا في سخريته ويجعل غضب الرب هو السبب في فشل نظام الحكم الالهي (الثيوقراطي) .

الدولة . وسنتحدث في الفصول القادمة عما اذا كانت الدولة الأولى ، بما فيها من سمات افترضنا أنها كان يمكن أن تجعلها باقية ، يمكن أن تتخذ انموذجا نحاكيه الآن ، أو أن محاكاتها بقدر الامكان دليل على التقوى .

وفي نهاية هذه المناقشة سأكتفي بإبداء ملحوظة على موضوع أثير من قبل . فالنتيجة التي ينتهي إليها هذا الفصل كله هي أن الحق الالهي نتيجة لعهد لا يوجد بدونه أي حق إلا حق الطبيعة ، لذلك لم يكن للعبرانيين ، بأمر دينهم ـ أي واجب مقدس تجاه الشعوب الأخرى التي لم تشارك في هذا العهد ، بل كان واجبهم هذا يسري إلى مواطنيهم وحدهم[٣١] .

(٣١) هل يقصد سبينوزا ان الدين الانساني الشامل مر بمرحلة وطنية ناقصة وهي مرحلة العبرانيين ، أم هل يستمر في نقده لتاريخ اليهود القديم ؟ على أية حال يشير سبينوزا الى أن كل حروب اليهود الداخلية وتزمتهم وتعصبهم كان باسم عهدهم مع الله (سخرية ذات حدين) .

الفصل الثامن عشر
استنتاج بعض النظريات السياسية من دولة العبرانيين وتاريخها .

مع أن النظام التيوقراطي للعبرانيين ـ كما عرضنا في الفصل السابق ـ كان يستطيع أن يبقى دواما[1] ، فلم يكن من الممكن اتخاذه أنموذجا في ظروف تاريخية أخرى وإلا خرج قصدنا عن حدود العقل . فلو أراد بعض الناس تفويض حقهم لله وجب عليهم عقد ميثاق صريح مع الله كما فعل العبرانيون من قبل : فلا تكفي اذن مجرد ارادة التفويض الجماعي للحق[2] ، بل لابد من ارادة الله الذي يفوض له هذا الحق . على أن الله قد أوحى إلى الحواريين بأن حلفه لن يكتب بعد الآن بالمداد أو على ألواح من الحجر ، بل بروح الله في القلوب[3] . ثانيا ، لا يلائم نظام الحكم التيوقراطي إلا شعبا معزولا يريد أن يعيش دون علاقات مع الخارج مغلقا على نفسه داخل حدوده ، ومنفصلا تماما عن باقي العالم ، لا شعبا يدخل بالضرورة في علاقات مع الشعوب الأخرى . لذلك لا ينطبق هذا النظام إلا على نطاق محدود للغاية ومع ذلك فإنه اذا لم يكن يصلح أنموذجا في عصرنا الحاضر ، فسيظل من الصحيح أنه يقدم لنا بعض السمات التي يجدر ذكرها ويحق لنا أن نتخذها مثلا يحتذى ،

---

(١) الحكم الالهي هو صورة الديموقراطية لشعب متخلف كما أن الايمان هو صور الفكر للانسان المتخلف .

(٢) يخاطب سبينوزا البروتستانت الكالفنيين في هولندا ويبين لهم أن عصر الحكم الالهي قد انتهى الى غير رجعة ، ولم يعقد الله الآن أي حلف مع البشر لاقامة نظام معين ، ولم يعد نظام الحكم تقريرا من الأنبياء بل في الروح فحسب لكل فرد يريد الدخول فيه والانتساب اليه ومن ثم انتهى سلطة الكهنوت .

(٣) انظر الفصول من الفصل الثالث عشر حتى الفصل الخامس عشر لمعرفة هذا التفسير الرمزي للمسيحية .

ولكنه نظرا إلى أنني لم أقصد تناول مسألة الدولة صراحة في هذا الكتاب ـ وقد نبهت إلى ذلك من قبل ـ وسأترك معظم هذه السمات جانبا ، ولن أذكر منها إلا ما يتعلق ببحثي الخاص .

ألحظ أولا أن حكم الله لا ينبغي مطلقا تعيين سلطة بشرية تتمتع بحق السيادة المطلق في المجال السياسي . فبعد أن فوض العبرانيون حقهم إلى الله ، سلموا لموسى بحق مطلق في اصدار الأوامر ، وكانت له وحده سلطة وضع القوانين ونسخها واختيار القائمين على شئون الدين ، وسلطة القضاء والتعليم والعقاب ، أي بالاختصار ، القيام بكل أعباء الحكم في جميع الميادين . ومن ناحية أخرى لم يكن من بين اختصاصات القائمين على شئون الدين ـ مع أنهم مفسرو القانون ـ ما يسمح لهم بالحكم على المواطنين أو حرمان أحدهم من حقوقه الدينية . فذلك حق القضاة والنقباء الذين اختارهم الشعب وحدهم (انظر ، يشوع ، ٦ : ٢٦ ، القضاة ، ٢١ : ١٨ ، صموئيل ، ١٤ : ٢٤)[٤] . وهناك ملحوظات أخرى كثيرة نستطيع استخلاصها من تاريخ العبرانيين ومصيرهم .

١ ـ لم تنشأ الفرق الدينية إلا في عصر متأخر عندما أصبح للأحبار في الدولة الثانية سلطة إصدار القرارات وتصريف شئون الدولة . ولكي يحتفظوا بهذه السلطة على الدوام اغتصبوا لأنفسهم حق النقيب ، وأرادوا أخيرا تنصيب أنفسهم ملوكا . ويسهل معرفة السبب في ذلك . ففي الدولة الأولى كان من المستحيل اصدار أي قرار باسم الحبر ، لأن الحبر لم يكن له حق اصدار القرارات ، بل كان حقه يقتصر على اعطاء الردود الالهية بناء على طلب النقباء أو المجالس ، وبالتالي لم يكن من الممكن أن يتطلع الأحبار إلى اتخاذ قرارات جديدة ، بل كان جهدهم منصبا على تنظيم القرارات الموروثة وحمايتها . وكانت المحافظة على القوانين من الفساد أفضل وسيلة يملوكونها للدفاع عن حرياتهم ضد النقباء . وعلى العكس من ذلك

---

(٤) (يشوع ، ٦ : ٢٦) ملعون لدى الرب الرجل الذي ينهض ويبني هذه المدينة أريحا ببكره يؤسسها وبأصغر بنيه ينصب أبوابها .

(القضاة ، ٢١ : ١٨) أما نحن فليس لنا أن نزوجهم من بناتنا لأن بني اسرائيل حلفوا وقالوا ملعون من يعطي زوجة لبنيامين .

(صموئيل الأول ، ١٤ : ٢٤) وتضايق رجال اسرائيل في ذلك اليوم لأن شاؤول حلف الشعب وقال ملعون الرجل الذي يذوق طعاما الى المساء حتى انتقم من أعدائي فلم يذق الشعب كلهم طعاما .

فإنهم ، بمجرد تدخلهم في شئون الدولة ، وممارستهم حق الرئيس بالإضافة إلى الحبروية ، طمح كل منهم في أن يشتهر اسمه في ميدان الدين وفي الميادين الأخرى ، بحيث ينظم كل شيء بسلطة الحبر ، ويصدر كل يوم قرارات جديدة خاصة بالشعائر والايمان وبموضوعات أخرى ، ويدعي أنها لاتقل في قدسيتها وفي إلزامها عن قوانين موسى . ومنذ ذلك الحين بدأ الدين في التدهور حتى أصبح مجرد خرافة مشئومة ، على حين فسد المعنى الحقيقي للقوانين وتفسيراتها الصحيحة . وفضلا عن ذلك ، ففي العصور الأولى بعد إعادة بناء الدولة ، بينما كان الأحبار يحاولون شق طريق الوصول إلى السلطة ، أخذوا يوافقون على جميع أفعال عامة الشعب ، توددا إليها ، ووافقوا على أبعد هذه الأفعال عن الدين ، ووفقوا بين الكتاب وأسوأ العادات . ويشهد « ملاخي » على ذلك شهادة صريحة ، فبعد أن لام كهنة زمانه الذين سماهم المفسدين باسم الله ، واصل هجومه عليهم قائلا : **لأن شفتي الكاهن تحفظان العلم ومن فيه يطلبون الشريعة إذ هو ملاك رب الجنود ، أما أنتم فعدلتم عن الطريق وشككتم كثيرين في الشريعة ونقضتم عهد لاوي ، قال رب الجنود** (ملاخي ، ٢ : ٧ ـ ٨) . واستمر في توجيه الاتهامات اليهم ، قائلا : انهم يفسرون القوانين كما يشاءون وكما يهوى البشر لا كما يريد الله . ومما لا شك فيه أن الأحبار لم يكونوا على قدر من الفطنة يمكنهم من تغطية سلوكهم بالنسبة إلى من هم أكثر منهم ذكاء . ومن هنا فقد تجرأ هؤلاء الأخيرون على القول بأن القوانين المكتوبة هي وحدها الملزمة . أما القراءات التي يلحقها الفريسيون ، بسبب غفلتهم ، بتراث القدماء[٥] (يرى يوسف في تاريخ اليهود القديم أن معظم الفريسيين كانوا ينتسبون إلى العامة) ـ فانها لا تستحق التنفيذ . ومهما يكن من شيء ، فلا يمكن إنكار أن التملق الشديد للأحبار ، وفساد الدين والقوانين بعد أن تضخمت نصوصه بطريقة مذهلة ، قد أدى إلى إثارة المنازعات المتكررة والخصومات المستمرة ، ودخل الناس في هذا الجدل بتعصب شديد ، مستندين في هذا الجانب وذاك إلى رجال القانون[٦] ، وصار من

---

(٥) لم يكن الفريسيون مستنيرين وكان يمكن للكهنة المبدعين خداعهم وذلك باعطاء قراراتهم سلطة النقل والاثر ، أما اليهود المستنيرون فكانوا يرفضون سلطة كل شريعة غير مكتوبة ، وكانوا يقاومون سلطة الكهنة التي كانت تتملق العامة وتعتمد عليها . ومن ثم يستحيل توكيل الكهنة في ادارة أي مرفق عام .

(٦) في FM « السلطات العامة » بدل « رجال القانون » .

المستحيل ارجاعهم إلى حد الاعتدال ، وأصبح الشقاق بين الفرق أمرا حتميا .

٢ - يجب أن نلحظ أيضا أن الأنبياء - وهم مجرد رعايا عاديين - دفعوا الناس إلى التطرف أكثر مما دفعوهم إلى الصلاح نتيجة للحرية التي استباحوها لأنفسهم في التعرض للناس وفي سبهم ولومهم ، على حين أن الملوك استطاعوا ، باستخدام سلطتهم العادية ، أن يحملوهم على التسليم لهم دون مقاومة تذكر ، بل إن الأنبياء كثيرا ما كانوا يثيرون سخط الملوك ، حتى الأتقياء منهم ، بسبب السلطة التي كان معترفا بها لهم في الحكم على حسن الأفعال وقبحها ، وفي لوم الملوك أنفسهم عندما يتعارض سلوكهم العام أو الخاص مع ما قرره الأنبياء . ويروي الكتاب أن الملك آسيا(٧) حكم طبقا للشريعة الالهية ولكنه وضع النبي حفاني(٨) في الطاحونة (انظر ، الأحبار الثاني ، ١٦)(٩) لأنه تجرأ على لومه علانية لوما شديدا للاتفاق الذي عقده مع ملك الأرمن . وهناك أمثلة أخرى على أن مثل هذه الحرية أضرت بالدين أكثر مما أفادته . ولا حاجة بنا إلى الحديث عن الحروب الأهلية التي نشبت بسبب الحقوق المفرطة التي كان الأنبياء يطالبون بها .

٣ - ومما هو جدير بالملاحظة أيضا أنه طوال فترة حكم الشعب لم تنشب إلا حرب أهلية واحدة وانتهت دون أحقاد ، وأشفق المنتصرون على خصومهم المهزومين إلى حد أنهم

= يبين سبينوزا هنا خطورة ارتباط السلطات العامة في الدولة باحدى الطوائف الدينية ويقصد حلف العائلة الحاكمة أورانج مع الكنيسة الكالفنية ، كما يرفض سبينوزا تحالف أعداء العائلة الحاكمة مع احدى الطوائف الدينية المتحررة . ولا يعلي سبينوزا في النهاية الا من شأن شهيد الايمان الحر أي شهيد حرية الفكر .

(٧) آسا Asa هو ثالث ملوك يهوذا (٩١١ - ٨٧١) خلف أحيا وحكم أربعين عاما وكان يهويا Yahviste مخلصا وأخرج من المعبد الالهة الانثى التي تفطن بجوار يهوه وطرد العاهرات المقدسات وسحب من امه لقب « الملكة الأم » لأنها كانت تؤيد الوثنية (الملوك الأول ، ١٥ : ١١ - ١٤) . تحالف مع ابن حداد في سوريا وسجن النبي حننيا عندما عاتبه على ذلك (أخبار الايام الثاني ، ١٦ ، ٧ - ١٠) وهو من أسلاف يسوع (متى ، ١ : ٧ - ٨) .

(٨) انظر الهامش ١٨ من الفصل الثاني .

(٩) (أخبار الايام الثاني ، ١٦ : ٧ - ١٠) ٧ في ذلك الوقت ولد حناني الرائي على آسا ملك يهوذا وقال له من أجل انك اتكلت على ملك آرام ولم تتكل على الرب الهك لذلك فرغت يدك من جيش ملك ارام ٨ - ألم يكن الكوشيون واللوبيون جيشا كثيرا بمراكب وفرسان كثيرة جدا فاذا اتكلت على الرب أسلحهم الى يدك ٩ - فان عيني الرب تجولان في جميع الارض حتى يتشجع سليمو القلوب امامه . فلقد فعلت بحماقة في هذا فمن الأن تكون عليك حروب ١٠ - فغضب آسا على الرائي وجعله في القيود لأنه سخط عليه لأجل ذلك . .

ساعدوهم بكل الوسائل على استرداد كرامتهم وقوتهم الأولى . ولكن عندما استبدل الشعب - الذي لم يكن مهيئاً للخضوع للسلطة الملكية - نظاما ملكيا بالنظام الأول ، توالت الحروب الأهلية دون توقف ووقعت معارك رهيبة لم يحدث مثلها حتى ذلك الحين . فقد قتل محاربو يهوذا خمسمائة ألف اسرائيلي في معركة واحدة (وهو أمر لا يكاد يكون من الممكن تصديقه) . وفي معركة أخرى أباد محاربو اسرائيل بدورهم عددا كبيرا من سكان يهوذا (لا يذكر الكتاب العدد المضبوط) وأسروا الملك ، وهدموا جزءا كبيرا من حائط أورشليم ، وسلبوا المعبد كله (تعبيرا عن غضبهم الذي لم يكن له حدود) وقد رجعوا بغنيمة عظيمة من اخوتهم بعد أن ارتووا من دمائهم وأخذوا معهم رهائن ، وتركوا الملك في مملكته الخربة تقريبا . وعندما وضعوا أسلحتهم ، كان ذلك راجعا إلى ضعف يهوذا لا إلى ولائهم لها . وبعد ذلك ببضع سنوات بعد أن استعاد شعب يهوذا قوته ، قامت معركة جديدة خرج بعدها الاسرائيليون منتصرين ، وفي هذه المرة قتلوا مائة وعشرين ألف رجل من يهوذا ، وأسروا مائتي ألف امرأة وطفل ، وحصلوا مرة أخرى على غنيمة كبيرة . وبعد هذه المعركة وغيرها مما يذكر في تاريخهم الطويل ، أنهكت قواهم ، وانتهى بهم الأمر إلى أن وقعوا فريسة لأعدائهم . ثانيا ، لو أردنا أن نحسب الفترات التي استطاع فيها السكان أن ينعموا بسلام دائم لوجدنا نفس هذا الاختلاف البين . فقبل تنصيب الملوك ، كان يحدث في كثير من الأحيان أن تمضي أربعون سنة ، ومرة ثمانون سنة (وهو أمر يدعو إلى الدهشة) في سلام دائم دون أن تنشب حرب أهلية أو خارجية ، ولكن ما إن استولى الملوك على السلطة تغير الوضع اذ لم تعد الحرب تشن من أجل إقرار السلام والدفاع عن الحرية ، بل من أجل العظمة . وباستثناء سليمان (الذي كانت فضيلته ، وهي الحكمة ، تظهر وقت السلم أكثر مما تظهر وقت الحرب) اشترك الجميع في حروب ، وكان طريق الوصول إلى العرش بالنسبة إلى معظمهم - ممن تملكتهم شهوة الحكم - مفروشا بالدماء . وأخيرا ففي أثناء حكم الشعب لم تفسد القوانين ، وكانت تطبق بحذافيرها ، وكان يندر قبل عصر الملوك أن يحذر الأنبياء الشعب. وما كاد يتم انتخاب الملك الأول حتى ظهر عدد كبير من الأنبياء رأوا أن من واجبهم التدخل من أجل التحذير . فقد أنقذ عوبديا[10] من المذبحة مائة بعد أن خبأهم حتى لا يلاقوا حتفهم مع

(10) انظر الهامش ٢٨ من الفصل الثالث .

الآخرين . كذلك نجد أن الأنبياء الكذبة لم يخدعوا الشعب إلا بعد أن تركت مقاليد الدولة للملوك ، والذين كان كثير من الأنبياء الكذبة يتملقونهم . وأخيرا فإن الشعب ، الذي اعتاد أن يتنقل بين روح التعالي وروح التواضع ، حسب الظروف ، كان يستطيع أن يقوم نفسه بسهولة عندما تحل به المصائب ، فيتوجه إلى الله ويعيد للقوانين حرمتها ، بحيث لا يتعرض لأي خطر . أما الملوك ، الذين اعتادوا الكبر والغرور ، فلم يكن في استطاعتهم أن يطأطئوا رؤوسهم دون إذلال لأنفسهم ، ولذلك تمسكوا برذائلهم حتى حل الخراب الكامل بالمدينة .

ومن هذا كله يتضح لنا الآتي :

١ ـ من الخطورة على الدين وعلى الدولة على السواء اعطاء من يقومون بشئون الدين الحق في اصدار القرارات ، أيا كانت ، أو التدخل في شئون الدولة . وعلى العكس يكون الاستقرار أعظم اذا اقتصروا على الاجابة على الأسئلة المقدمة إليهم ، والتزموا في أثناء ذلك ، في تعاليمهم وفي ادائهم لشعائر العبادة ، بالتراث القديم الأكثر يقيناً والأوسع قبولا بين الناس .

٢ ـ من الخطورة أن نجعل القانون الالهي معتمدا على المذاهب التي تقوم على النظر البحت ، وأن نضع القوانين على أساس من الآراء التي هي على الأقل موضوع خلاف دائم بين الناس . فلا تخلو ممارسة السلطة من أشد ألوان العنف في دولة ينظر فيها إلى الآراء التي هي حق للفرد لا يمكن انتزاعه منه ، كما ينظر إلى الجرائم ؛ في مثل هذه الدولة تحكم انفعالات الشعب الهوجاء عادة . فقد حكم بيلاطس على المسيح بالصلب ، وهو يعلم أنه بريء مسايرة منه لغضب الفريسيين ، بعد ذلك شرع الفريسيون في إثارة الخلافات الدينية واتهام الصدوقيين بالفسوق حتى يسلبوا أكثر المواطنين ثراء مما يملكون . وكذلك نرى في كل عصر المنافقين وقد تملكهم جنون مشابه ـ يظهرونه بمظهر التحمس الشديد للحق الالهي ـ يطعنون رجالا يتسمون بكل سمات الشرف ومظاهر الفضيلة ، ويمقتهم عامة الشعب لهذا السبب ذاته ، فيحتقرون آراءهم كأنها آراء شنيعة ، ويثيرون ضدهم غضب العامة الشديد . وليس من السهل القضاء على هذه الوقاحة التي لا حد لها ، لأنها تتستر وراء الدين ، وخاصة في بلد يكون أصحاب السلطة العليا فيه مسئولين عن ظهور فرقة تدعو لعقيدة لا تخضع لسلطتهم ، اذ أنهم في هذه الحالة لا يعدّون مفسرين للقانون الالهي ، بل أنصارا لفرقة دينية

يكون دعاتها وحدهم مفسري القانون الالهي ، وبالتالي تكف العامة عن احترام سلطة رجال القضاء بالنسبة إلى الأفعال التي يوحي بها التعصب الديني ، على حين يزداد احترامهم لسلطة الفقهاء إلى حد الاعتقاد بأن على الملوك أنفسهم أن يخضعوا لتفسيرهم . وتجنبا لهذه الشرور لن توجد وسيلة أفضل من النظر إلى التقوى والعبادة التي يفرضها الدين على أنها تنحصر في الأعمال وحدها ، أي في ممارسة العدل والاحسان وترك كل ما سوى ذلك لحكم الفرد الحر وسنسهب في هذا الموضوع فيما بعد .

٣ - من الضروري الاعتراف للسلطة العليا بالحق في تقرير ما هو شرعي وما هو غير شرعي ، وذلك تحقيقا لمصلحة الدين والدولة على السواء . ذلك لأن هذا الحق - حق تقرير الأفعال - عندما منح من قبل لأنبياء الله ، أدى إلى الحاق ضرر كبير بالدين والدولة على السواء ، ومن ثم كان من الواجب ، أو بالأحرى ، ألا يعطى من لا يعرفون التنبؤ بالمستقبل أو إجراء المعجزات . وسنعالج هذا الموضوع بالتفصيل في الفصل التالي كله .

٤ - وأخيرا فإن شعبا لم يتعود أن يعيش في ظل حكم ملكي ، وكانت له من قبل قوانين قائمة ، يسوء حاله لو نصب عليه ملكا . فمن ناحية لا يستطيع الشعب أن يتحمل سلطة قوية كهذه ، ومن ناحية أخرى لا تسمح السلطة الملكية مطلقا بوجود تشريع آخر (يعبر عن حقوق الشعب) وضعته سلطة أقل منها شأنا ، وبالتالي لن يأخذ الملك على عاتقه حمايته ، خاصة وأن النظم لم تنص على وجود ملك ، بل نصت فقط على الشعب وعلى الجمعية السياسية صاحبة السلطة العليا . وهكذا فإن الملك ، اذا احترم قوانين الشعب القديمة ، كان بالنسبة إلى شعبه أقرب الى العبد منه إلى السيد . ومن هنا فإن الملك سيحاول ، بمجرد تنصيبه ، وضع قوانين جديدة وتغيير التشريع القائم في الدولة لمصلحته الخاصة ،ووضع الشعب في موقف يكون فيه النيل من مهابة الملك أصعب بالنسبة إليه من اضفائها عليه .

وفي مقابل ذلك ، لا يفوتني أن أذكر أنه من الخطورة بنفس المقدار اغتيال ملك حاكم ، حتى لو ثبت على نحو قاطع أنه طاغية ؛ ذلك لأن شعبا تعود على الانضواء تحت السلطة الملكية والالتزام بها لابد أن يحتقر حكما أقل منها سلطة ويسخر منه . وبالتالي فإذا

اغتيل أحد الملوك ، وجب على الشعب تعيين ملك آخر ليحل محله ، كما كان يفعل الأنبياء من قبل ، وسيضطر هذا الحاكم الجديد إلى أن يكون طاغية رغما عنه . فكيف يثق بمواطنين ما زالت أيديهم مضرجة بدماء الملك المقتول ، يفتخرون باغتيال شخصية كبيرة وكأنه عمل مجيد ، لا مفر لهم من أن يعدّوه عبرة للملك الجديد ؟ فاذا أراد أن يكون ملكا حقا وإلا يعترف بأن الشعب حاكمه وسيده وإلا تكون سلطته معرضة للزوال فيضطر إلى الانتقام لاغتيال الملك السابق ويقدم اليهم ، لمصلحته الخاصة ، مثلا آخر في مقابل المثل الذي قدموه حتى يثنى عن أي تفكير في تكرار جريمته . ولكن كيف ينتقم لموت طاغية بإعدام بعض المواطنين إن لم يسر على نهج سابقه ، ويوافق مسلكه ، أعني إن لم يقتف أثره في كل شيء ؟ وهكذا يحدث في كثير من الأحيان أن يتمكن الشعب من تغيير طاغية ، ولكنه لا يستطيع أبدا أن يتخلص من الطغيان نفسه أو أن يستبدل بالملكية نظاما مغايرا . وقد أعطى الشعب الانجليزي[11] مثلا قريب العهد لهذه المأساة ؛ فبعد أن بحث عن أسباب يتذرع بها - تحت ستار من القانون - لاغتيال الملك ، تصور أنه استطاع فعلا أن يغير شكل الحكومة . ولكنه بعد إراقة الدماء لم يفعل إلا أن هتف باسم ملك جديد (وكأن المسألة هي مجرد تغيير الاسم) . ولم يكن في متناول يد هذا الملك الجديد ، كي يبقى في الحكم ، من وسيلة الا أن يستأصل كلية سلالة الملك المخلوع ، ويغتال أصدقاءه أو من يظن أنهم أصدقاؤه ويقضي بالحرب على الاضرابات التي سببها الفراغ في وقت السلم ، حتى تعيش العامة مع أفكار جديدة وتنشغل بها عن اغتيال الملك . وبعد وقت متأخر ادرك الشعب أنه لم يعمل شيئاً لخلاص الوطن ، بل انتهك حق ملكه الشرعي وغيّر النظام الموجود بنظام أسوأ منه . ومن ثم قرر - بعد أن عادت إليه حريته - أن يرجع إلى الأوضاع القديمة ، ولم يهدأ الا بعد أن عاد كل شيء إلى سيرته الأولى . وقد يدعي أحد أن الشعب الروماني يعطينا مثلا مناقضا ، لأنه لم يجد أي عناء في التخلص من طاغية ، ولكني اعتقد ، بعكس ذلك ، أن هذا المثل يؤكد نظريتي كل التأكيد . فقد استطاع الشعب الروماني بمزيد من السهولة التخلص من الطاغية واستبدال نظام الحكم لأن حق اختيار الملك أو خلفائه كان يرجع إلى الشعب نفسه ، بالاضافة الى أن

---

(١١) يشير سبينوزا كثيرا الى السياسة الداخلية والخارجية لهولندا ، وكذلك الى الحوادث السياسية والخارجية المثيرة للناس فلا يقصد سبينوزا تاريخ العبرانيين بقدر ما يقصد الحوادث المعاصرة له .

هذا الشعب (الذي كان يتألف في معظمه من منشقين ومثيرين للفتن) لم يتعود على طاعة الملوك : فقد قتل من بين ملوكه الستة ثلاثة ؛ وبالرغم من ذلك فان كل ما فعله هو أنه اختار بدلا من طاغية واحد طغاة كثيرين ، أبقوه بسبب الحروب الداخلية والخارجية في أسوأ حالات التمزق ، حتى عادت السلطة أخيرا إلى التركز على يد ملك واحد ، بعد أن تغير اسمه فقط ، كما هو الحال في انجلترا .

أما جماعة الولايات الهولندية فهي على ما أعلم لم تعترف بملوك يتولون حكمها ، بل على أكثر تقدير اعترفت بحكام (كونتات) لم يفوض لهم حق السلطة في أي وقت . وكما أعلنت السلطات العليا للولايات الهولندية[١٢] في تصريح صدر في عهد الكونت ليستر ، فإنها احتفظت لنفسها بسلطة استدعاء « الكونتات » لخدمتها ، واحتفظت لنفسها دائما بالسلطة الضرورية للدفاع عن كرامتها وعن حرية مواطنيها انتقاما من « الكونتات » لو أنهم انساقوا في تيار الطغيان ، وللسيطرة عليهم بحيث يستحيل عليهم عمل شيء دون تصريح الدويلات وموافقتها . ونتج عن ذلك أن ظل حق السيادة العليا في يد هذه الولايات . وعندما أراد آخر كونت اغتصاب هذه السيادة لم يستطع سلبها حقها واستعادت الولايات سلطتها القديمة الضائعة .

هذه الأمثلة تؤكد نظريتي القائلة : إن على كل دولة أن تحتفظ بنظام الحكم الذي يسود فيها ، وأن تغييره يؤدي إلى تعريضها للانهيار التام . هذه هي الملاحظات التي رأيت أن من واجبي إبداءها في هذا الموضوع .

---

(١٢) يحاول سبينوزا في هذه الفقرة رفض الحجة القائلة بأن شعبا تعود على النظام الملكي - مثل الشعب الهولندي - يخاطر كثيرا اذا ما غير وعزل ملكه بعد أن عزل الهولنديون فيليب الثاني Philippe ومطالبة البعض بتنصيب ملك هولندي - في عائلة أورنج - بدل الملك الأجنبي . لقد تعود الشعب الهولندي - في رأي سبينوزا - قبل حكم فيليب على السلطة الجماعية التي اغتصبها الملك الطاغية ويحاول بعض الشراح جعل هذه الفقرة تبريرا لحكم جان دي ويت Jean de Witt لأن سبينوزا في « الرسالة السياسية » يعتبر نظامه خطرا على حرية الجماعة ، ولأن سبينوزا من أكبر المتحمسين لمبدأ الجمعيات العامة صاحبة السيادة في الدولة .

الفصل التاسع عشر

وفيه نبين أن السلطة الحاكمة هي وحدها صاحبة الحق في تنظيم الشئون الدينية[1] ، وأن الطاعة الحقيقية لله تحض على الاتفاق بين ممارسة العبادة الدينية وبين سلامة الدولة .

عندما قلت سابقا : إن لأصحاب السلطة الحق في تنظيم كل شيء وأن كل قانون رهن بإرادتهم ، لم أكن أعني القانون المدني وحده ، بل كنت أعني أيضا القانون المتعلق بالشئون الدينية ، الذي ينبغي أن يكونوا هم أيضا المفسرين له والمدافعين عنه . وسأحاول في هذا الفصل أن أوضح ذلك وأن أبينه صراحة لأن كثيرا من الكتاب يرفضون الاعتراف للسلطة

---

(١) صاغ هذه النظرية قبل سبينوزا جروسيوس Grotius (انظر الهامش الأول من المقدمة) ولوسيوس انتيستيوس كونستانس Lucius Antistius Constans في كتابه القانون الكنسي De Jure ecclesiasticorum سنة ١٩٦٥ . ولكن سبينوزا يعطيها صياغتها الأخيرة ويبرهن عليها بتحليلاته النقدية والتاريخية والتفسيرية للكتاب وعلى بعض مبادىء علم النفس الاجتماعي . وفي الفصل التاسع عشر يصل الى الموضوع الرئيسي وهو دراسة الصلة بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية اللتين لا يلتقيان على شيء ، فالسلطة الروحية هي الكفيلة بتحقيق الصلة بين الانسان والله التي تظهر في العدل والاحسان الى الجار ، وليس من حق السلطات الروحية اختيار اللحظة التي يبدأ فيها الناس هذه الصلة أو يمارسون فيها هذا الاحسان ، وهؤلاء الافراد الذين يمثلون السلطة الروحية ليسوا في درجة الأنبياء بل مواطنون عاديون عالمون فقط ببعض التأملات اللاهوتية . أما السلطات الزمنية فلها وحدها الحق في تفسير اجابات الله التي تبلغها السلطات الروحية ، وتقوم بتعيين رجال الدين وتدبر شئون الكنيسة وتمنع زيادة عقائد الايمان ومبادئه ولا يمكن نقض قراراتها لأنها مسئولة أمام الله وحده . أي أن سبينوزا قصر مهمة السلطة الروحية على بعض التعاليم الشرعية على مستوى فهم العامة ، وهي لا تتمتع بنفس الحرية التي يتمتع بها الفلاسفة الذين يقومون بتأملاتهم بفضل النور الفطري .

العليا الحاكمة بحقها في تنظيم الشئون الدينية ويأبون عليها تفسير القانون المقدس ، لذلك سمحوا لأنفسهم باتهامها ، وتقديمها للمحاكمة أمام هيئة كنسية بل وطردها من الكنيسة (مثل طرد أمبرواز للامبراطور تيودوز)[٢] وسنرى في هذا الفصل أنهم بموقفهم هذا يبذرون عناصر الفرقة في الدولة بل يبحثون عن وسيلة للاستيلاء على السلطة . وسأبدأ في بيان أن الدين لا تكون له قوة القانون الا بارادة من لهم الحق في الحكم ، وانه ليس هناك حكم خاص يمارسه الله على البشر ويتميز عن ذلك الذي تمارسه السلطة السياسية ، وأن ممارسة العبادات الشرعية وأفعال التقوى الظاهرة يجب أن تتفق مع سلامة الدولة ومصلحتها ، وهذا يعني أن تقوم السلطة العليا وحدها بتنظيمها وتفسيرها وأنا أتحدث هنا صراحة عن أفعال التقوى الظاهرة والعبادات الشرعية ، لا عن التقوى نفسها أو عن العبادة الباطنة لله ، أي عن الوسائل التي تستطيع بها الروح الانسانية تعظيم الله من أعماقها الباطنة باخلاص كامل ؛ إذ أن هذه العبادة الباطنة لله ، وهذه التقوى ، تتعلق (كما قلنا عند نهاية الفصل السابع) بحق الفرد الذي لا يمكن تفويضه لأحد سواه . وفضلا عن ذلك فأعتقد أني وضحت في الفصل الرابع عشر من هذه الرسالة ماذا أقصد بحكم الله ، فقد بينت فيه أن العمل بقانون الله هو العمل بالعدل والاحسان تنفيذا لأوامر الله . وينتج عن ذلك أن الحكم الالهي يقوم عندما يأخذ العدل والاحسان قوة القانون والأمر . ولا فرق عندي مطلقا بين دعوة الله إلى العدل والاحسان وأمره بهما عن طريق النور الطبيعي أو عن طريق الوحي ؛ اذ لا تهم الطريقة التي يكشف بها عن عبادة الله ، ما دامت قد اكتسبت طابع القانون المطلق ، وأصبحت هي الشريعة العليا للبشر . فاذا بينت الآن أن العدل والاحسان لا يأخذان قوة القانون والأمر الا بحق الدولة ، كان من السهل أن نستنتج (نظرا إلى أن حق حكم الدولة لا ينتمي الا إلى السلطة العليا وحدها) أن الدين لا يكتسب قوة القانون الا بارادة من لهم الحق في الحكم ، وأن الله لا يباشر حكما خاصا على البشر الا بوساطة أصحاب السلطة السياسية .

---

(٢) هي الحادثة المعروفة التي قرر فيها القديس أمبرواز Saint Ambroise (٣٤٠ - ٣٩٧) إمّا توبة الامبراطور تيودوز Théodose وإمّا حرمانه تكفيرا عن مذبحته التي أقامها للمواطنين في السيرك بتهمة قتلهم بعض موظفي الدولة . ويقال ان تيودوز قبل التوبة وبكى تحت أقدام أمبرواز .

ولكن الفصول السابقة بينت بوضوح أن العبادة القائمة على العدل والاحسان لا تكون لها قوة القانون الا عن طريق الحق الذي يملكه الحاكم . فقد أثبتنا في الفصل السادس عشر أن العقل في حالة الطبيعة لا يكون له حق أكثر مما للشهوة ، وأن من يعيشون طبقا لقوانين الشهوة ، شأنهم شأن من يعيشون طبقا لقوانين العقل ، لهم الحق في كل ما يدخل في نطاق قدراتهم . ولهذا السبب لم نستطع أن نتصور خطيئة في حالة الطبيعة ، أو أن نتمثل الله حاكما يعاقب البشر على خطاياهم ، وسلمنا بأن كل شيء يحدث في هذه الحالة طبقا للقوانين المألوفة للطبيعة كلها ، وأن الفرص تتساوى عندئذ بين العادل والظالم ، وبين الطاهر والدنس ، (كما يقول سليمان) ، اذ لا يمكن الحديث في هذه الحالة عن عدل أو احسان . ولكي تكون لتعاليم العقل (أي للتعاليم الالهية كما قلنا في الفصل الرابع عن القانون الالهي) قوة القانون ، كان لابد للفرد من أن يتخلى عن حقه الطبيعي وذلك بتفويضه إياه إلى الجماعة ، أو إلى بعض الناس ، أو إلى فرد واحد . حينئذ فقد عرفنا العدل والظلم والإنصاف والإجحاف . وعلى ذلك فإن العدل ـ وعلى وجه العموم كل تعاليم العقل الصحيحة ، وبالتالي الاحسان إلى الجار أيضا ـ لم تصبح له قوة القانون والأمر الا بناء على حق حكم الدولة ، أي بإرادة من لهم حق الحكم (طبقا لما بيناه في هذا الفصل نفسه) . وبما أن حكم الله (كما بينت من قبل) يتلخص في تطبيق أحكام العدل والاحسان ، أي أحكام الدين والحق ، فيجب اذن التسليم معنا بأن الله يحكم البشر بوساطة السلطات الحاكمة في الدول وحدها . وأعود فأكرر أنه لا فارق على الاطلاق بين تصورنا للدين على أنه موحى به بالنور الطبيعي أو بالنور الفطري . ذلك لأن برهاني يسري على جميع الحالات لأن الدين واحد سواء افترضنا أنه بلغ للناس بهذه الطريقة أو بتلك . ومن هنا كان من الضروري ، لكي يكتسب الدين الموحى به عن طريق النبوة قوة القانون عند العبرانيين ، أن يتخلى كل فرد عن حقه الطبيعي ، وأن يقرر الجميع ، باتفاق فيما بينهم ، الا يطيعوا سوى القوانين التي أوحى بها الله عن طريق الأنبياء ، تماما كما يحدث في الديموقراطية عندما يقرر الجميع باتفاق فيما بينهم ـ كما رأينا من قبل ـ أن يعيشوا طبقا لنظام العقل وحده . ومع أن العبرانيين فوضوا حقهم هذا إلى الله ، فقد كان هذا التفويض نظريا أكثر منه واقعيا . فالواقع أنهم احتفظوا بحقهم السياسي (كما رأينا من قبل) ، إلى أن فوضوه لموسى فيما بعد ، وجعلوا منه ملكا بالمعنى الدقيق لهذه

الكلمة . ومنذ هذه اللحظة حكم الله العبرانيين من خلال موسى وحده ، وبما أن الدين لا تكون له قوة القانون إلا من خلال حق من يتولى التشريع السياسي ، فإن موسى لم يوقع أي عقاب على من انتهكوا حرمة السبت قبل العهد ، أي عندما كان العبرانيون ما زالوا مستقلين (انظر ، الخروج ، ١٦ : ٢٧)[٣] ثم تغيّر الموقف كلية بعد العهد (انظر العدد ١٥ : ٣٦)[٤] اذ تخلى كل فرد عن حقه الطبيعي وأصبح للسبت ، بفضل التشريع السياسي ، قوة الأمر . ولهذا السبب نفسه لم يعد للدين الموحى به قوة القانون بعد انهيار دولة العبرانيين . فقد انتهى ولا شك حكم الله الخارجي وقانونه الالهي بمجرد أن فوض العبرانيون إلى ملك بابيلون ، وبذلك ألغي العهد الذي وعدوا فيه بطاعة كل كلمة لله ، والذي كان هو أساس الحكم الالهي ، الغاء تاما ، ولم يعد باستطاعتهم المحافظة على هذا العهد لأنهم منذ ذلك الوقت لم يعودوا شعبا مستقلا (كما كانوا من قبل في الصحراء أو في وطنهم) بل اضطروا ، تحت حكم ملك بابيلون إلى أن يطيعوا أوامره (كما بينا في الفصل السادس عشر) ، وقد حذرهم أرميا (٧:٢٩) صراحة بقوله : واطلبوا سلام المدينة التي أجليتكم إليها وصلوا من أجلها إلى الرب فانه بسلامها يكون لكم سلام . على أنه لم يكن في استطاعتهم (وهم أسرى) المحافظة على سلام هذه المدينة بوصفهم حكاما لها ، بل إنهم استطاعوا ذلك بوصفهم عبيدا ، أي بطاعتهم في كل شيء تجنبا للفتن ، وبالمحافظة على حقوق الدولة وقوانينها التي كانت تختلف كل الاختلاف عن تلك التي اعتادوها في وطنهم . . الخ . وينتج عن ذلك بوضوح تام أن الدين عند العبرانيين لم تكن له قوة القانون الا بفضل التشريع السياسي وحده ، فاذا ما قضى على هذا التشريع[٥] ، لم يعد من الممكن اتخاذ الدين قاعدة سلوك ملزمة لدولة معينة ، بل يصبح مجرد تعاليم عقلية شاملة ، وأقول عقلية لأن الدين

(٣) (الخروج ١٦ : ٢٧ ـ ٢٨) ٢٧ ـ ولما كان اليوم السابع خرج اناس من الشعب ليلتقطوا فلم يجدوا شيئا ٢٨ ـ فقال الرب لموسى الى متى تأبون أن تحفظوا بوصاياي وشرائعي .

(٤) (العدد ، ١٥ : ٣٢ ـ ٣٦) ٣٢ ـ واذا كان بنو اسرائيل في البرية وجدوا رجلا يحتطب حطبا في يوم السبت ٣٣ ـ فقاده الذين وجدوه يحطب حطبا الى موسى وهارون والجماعة ٣٤ ـ فألقوه في السجن لأنه لم يتبين ما يصنع به ٣٥ ـ فقال الرب لموسى يقتل الرجل قتلا يرجمه بالحجارة كل الجماعة في خارج المحلة ٣٦ ـ فأخرجته الجماعة كلها الى خارج المحلة ورجموه بالحجارة فمات كما أمر الرب موسى .

(٥) في Ap الدولة وفي FM التشريع السياسي .

الشامل لم يكن قد أعطى للبشر بعد ، وبذلك ننتهي دون تردد إلى أن الدين ؛ سواء أكان موحى به بوساطة النور الطبيعي أو بالنور النبوي ، لا تكون له قوة الأمر الا بإرادة من لهم الحق في الحكم ، وأن الله لا يحكم البشر حكما خاصا الا من خلال أصحاب السلطة في الدولة ، ويظهر ذلك بمزيد من الوضوح مما قلناه في الفصل الرابع . فقد بينا في هذا الفصل أن لقرارات الله في ذاتها حقيقة أزلية ضرورية ، بحيث لا يمكن تصور الله كما لو كان أميرا أو مشرعا يفرض قوانينه على الناس . لذلك فان التعاليم الموحى بها عن طريق النور الطبيعي أو النبوي لا تستمد مباشرة من الله قوة الأمر ، بل تستمدها ضرورة ممن لهم الحق في الحكم وفي اصدار القرارات ، أو بتوسطهم . وبدون هذه الوسيلة لن نستطيع تصور أن الله يحكم البشر بالفعل ، أو يسير الأمور الانسانية بالعدل والانصاف وهذا ما تؤيده التجربة ذاتها : اذ لا تبدو مظاهر العدل الالهي الا في البلاد التي يحكمها العادلون ، أما في الحالات الأخرى فاننا نجد أن للعادل والظالم ، وللطاهر والدنس ، حظا واحدا (اذا شئنا أن نستخدم كلمة سليمان مرة أخرى) مما جعل كثيرا ممن يعتقدون بأن الله يحكم البشر مباشرة ويوجه الطبيعة كلها لمصلحة الانسان ، يشكون في العناية الالهية . وعلى ذلك فما دام العقل والتجربة يشهدان بأن القانون الالهي يقوم على مشيئة السلطات العليا الحاكمة وحدها ، ينتج عن ذلك أن لهذه السلطات نفسها حق تفسيره . وسنرى الآن بأي معنى نقول ذلك ، اذ أنه قد حان الوقت لنبين أن العبادات الظاهرة في الدين ، وكل المظاهر الخارجية للتقوى ، يجب أن تتفق مع سلامة الدولة لو أردنا أن نطيع الله مباشرة . وبعد الانتهاء من البرهنة على ذلك ، يسهل علينا أن نعرف بأي معنى تكون السلطات العليا هي مفسرة الدين والتقوى .

لا شك أن الحب المقدس للوطن هو أسمى صورة للشعور بالتقوى يستطيع انسان أن يظهرها . فلو زالت الدولة لكان معنى ذلك زوال كل شيء خير ، وضياع الأمن في كل مكان ، ولانتشر الرعب والفسوق ، وعم الفزع في كل مكان . ويترتب على ذلك أولا أن حب الجار لابد أن يكون فسوقا اذا أدى الى الاضرار بالدولة ، وأن الفعل الفاسق يكتسب ، بعكس ذلك ، طابع التقوى لو كان يؤدي الى المحافظة على الدولة . فلنفترض مثلا أن أحدا قد هاجمني وأراد أن ينتزع مني ردائي ، فعندئذ يقضي الاحسان بأن أعطيه اياه ، بل وأعطيه معطفي أيضا . ولكن حين يحكم المرء على هذا الفعل بأنه خطر على بقاء الدولة ، يصبح من

التقوى أن أقدم السارق للعدالة ، حتى ولو كان معرضا للحكم عليه بالموت . ألم يحظ مانليوس توركوتوس[٦] بإعجاب الناس ، لأنه فضل مصلحة الشعب على حبه لابنه ؟ وهذا يدل على أن مصلحة الشعب هي القانون الأسمى الذي ينبغي أن تخضع له كل التشريعات الانسانية والالهية ! ولما كان من واجب السلطة العليا وحدها أن تحدد ما تقتضيه مصلحة الشعب وسلامة الدولة وأن تتخذ الاجراءات التي تراها ضرورية لذلك ، فإن هذه السلطة نفسها هي التي يقع على عاتقها تحديد الأفعال التي يعبر بها الأفراد عن الاحسان للجار أعني الأفعال التي يطيعون بها الله .

ومن ذلك يتضح لنا : أولا ، بأي معنى تكون السلطات العليا الحاكمة هي مفسرة الدين بالنسبة إلى شعوبها . وثانيا ، أنه لا يمكن لأحد أن يطيع الله حقا الا اذا اتفق سلوكه الديني مع المصلحة العامة ، وأطاع جميع قرارات السلطة العليا . ذلك لأنه لما كان علينا جميعا ، بموجب الأمر الالهي ، معاملة الناس جميعا بلا استثناء بالاحسان دون إضرار أي شخص ، لم يكن من واجب أحد مساعدة فرد آخر لو أدى ذلك إلى ضرر فرد ثالث ، وبالأحرى لو أدى ذلك إلى ضرر الدولة كلها . وبالتالي لا يمكن أن يقدم أحد الاحسان الى الجار ، تنفيذا للأمر الالهي ، الا اذا كان سلوكه في مجال الدين والتقوى متفقا مع المصلحة العامة . على أنه لا يمكن لأحد أن يعرف المصلحة العامة الا بناء على قرارات السلطة الحاكمة التي هي وحدها المسئولة عن تصريف الشئون العامة . واذن فلا يستطيع أحد أن يمارس الايمان الصادق أو أن يطيع الله الا اذا أطاع قرارات السلطة الحاكمة ، وهذا ما تؤكده الحياة العملية نفسها . فاذا ما حكم على فرد ما ، مواطنا كان أو أجنبيا ، فردا عاديا من الشعب أو رئيسا لدولة أخرى ـ اذا حكم عليه بأنه مذنب في جريمة يعاقب عليها بالإعدام ، أو أعلنت السلطة الحاكمة أنه عدو لها ، فعندئذ لا يحق لأحد من رعايا هذه السلطة مساعدته وعلى ذلك ، فبرغم أن العبرانيين كانت لديهم سنة تقضي بأن يحب كل فرد جاره كحبه لنفسه

---

(٦) مانليوس توركواتوس Manlius Torquatus هو قنصل روما سنة ٢٨٥ قبل الميلاد استولى على جزيرة سردينيا . ولما انتهت حروب روما أغلق معبد هانيبال Hannibal ثم أعيد قنصلا من جديد سنة ٢٢٤ وعارض فداء الاسرى الذين أسرهم جانوس Janus في كان Cannes وهزم القرطاجنيين في سردينيا .

(انظر ، الاحبار ، ١٧ ـ ١٨)[٧] فقد كانوا ملزمين بتقديم كل من يناقض فعله أحكام الشريعة للمحاكمة (انظر ، الأحبار ، ٥ : ١ ، التثنية ، ١٣ : ٨ ـ ٩)[٨] وبالحكم على المتهم بالموت لو ثبتت عليه جريمة عظمى ، ثانيا ، كان على العبرانيين قبل كل شيء أن يحافظوا على الحرية التي حصلوا عليها ويستمروا في امتلاك الأراضي التي احتلوها ؛ ولتحقيق هذا الغرض كان لابد لهم أن يوفقوا بين دينهم وبين الظروف الخاصة لدولتهم (كما بينا في الفصل السابع عشر) ، وأن يؤكدوا انفصالهم عن الشعوب الأخرى . ومن هنا كانت القاعدة هي : أحب جارك واكره عدوك (انظر ، متى ، ٥ : ٤٣)[٩] . وفيما بعد ، زالت دولتهم ووقعوا في الأسر وسيقوا إلى بابل ، أمرهم أرميا بالمحافظة على مصلحة هذه المدينة التي حجزوا فيها أسرى . وأخيرا ، فعندما رآهم المسيح أخيرا مشتتين في أنحاء الأرض ، دعاهم إلى الاحسان لجميع الناس بلا استثناء . كل ذلك يبين بوضوح تام أن التوفيق بين الدين والمصلحة العامة كان أمرا ضروريا على الدوام .

فاذا سأل سائل : بأي حق بشر تلامذة المسيح بالدين وهم مجرد أفراد عاديين ، أجبت بأنه كان لهم الحق في ذلك بناء على السلطة التي أعطاهم اياها المسيح على الأرواح الدنسة (انظر ؛ متى ، ١٠ : ١)[١٠] ، وقد بينت بصراحة من قبل ، في آخر الفصل السادس عشر ، أنه اذا كان جميع الرعايا مضطرين الى الالتزام بالولاء حتى للطاغية ، فيجب أن يستثنى من ذلك كل انسان وعد الله بمساعدته ـ بوحي يقيني ـ ضد الطاغية . وعلى ذلك ، فليس لأحد أن يعطي نفسه سلطة تلامذة المسيح الا اذا استطاع اثبات ذلك بالمعجزات .

---

(٧) (الاحبار ، ١٩ ـ ١٧ ـ ١٨ ـ) ١٧ ـ لا تبغض اخاك في قلبك بل عاتبه عتابا ولا تحمل فيه وزرا ١٨ ـ لا تنتقم ولا تحقد على أبناء شعبك وقريبك ، احببه كنفسك ، أنا الرب .

(٨) (الاحبار ـ ٥ : ١) واذا خطىء احد بأن سمع صوت حلف وهو شاهد رأى أو علم ولم يخبر بذلك فقد حمل وزره . (التثنية ، ١٣ : ٨ ـ ٩) ٨ ـ فلا ترض بذلك ولا تسمع له ولا تشفق عليه عينك ولا تصفح له ولا تستر عليه ٩ ـ بل اقتله قتلا يدك تكون عليه أولا لقتله ثم أيدي سائر الشعب أخيرا .

(٩) (متى ، ٥ : ٤٣) وقد سمعتم أنه قيل احبب قريبك وأبغض عدوك .

(١٠) (متى ، ١٠ : ١) ودعا تلاميذه الاثني عشر وأعطاهم سلطانا على الأرواح النجسة لكي يخرجوها ويشفوا كل مريض وكل ضعيف .

وهذا يتضح أيضا من قول المسيح لتلامذته (انظر ، متى ، ١٠٢ : ٢٨)[١١]: أنه لا ينبغي لهم أن يخشوا من يقتلون الأجساد ، فلو كانت هذه الموعظة موجهة الى جميع المؤمنين ، لما ظل لتأسيس الدولة أي معنى ، ولكانت عبارة سليمان (الأمثال ، ٢٤ : ٢١) : يا بني اتق الرب والملك تدل على الفسوق ، وهذا غير صحيح . فيجب اذن أن نعترف بأن هذه السلطة التي أعطاها المسيح لتلامذته قد أعطيت لهم شخصيا وليس من حق أي انسان آخر أن يسمح لنفسه بمثلها .

أما أنصار الدعوة المعارضة التي تفرق بين القانون الوضعي[١٢] والقانون الديني ، ويجعلون الأول من حق الحاكم وحده ، والثاني من حق الكنيسة الشاملة ، فقد قدموا حججاً لن أقف عندها لأنها أتفه من أن تستحق التفنيد . ولكن هناك نقطة واحدة لا يصح السكوت عليها ، وهي الخطأ المؤسف الذي وقع فيه أولئك الذين يستشهدون من أجل تأييد رأيهم الهدام (وليعذرني القارىء لاستخدامي هذا اللفظ العنيف) بحالة كعب الأحبار عند العبرانيين ، الذي كان له الحق ، قديما ، في تنظيم شئون الدين ، وينسون أن الأحبار قد حصلوا على هذا الحق من موسى (الذي رأيناه أنه احتفظ لنفسه وحده بسلطة الحكم العليا) وأن موسى كان يستطيع ، بمجرد إبداء مشيئته، أن يسحب منهم هذا الحق . فهو الذي اختار هارون وابنه اليعازار[١٣]وحفيده فنحاس[١٤] ، حتى يفوض لهم سلطة رعاية شئون الجبروية . واذا كان الأحبار قد احتفظوا بعد موت موسى بهذا الحق ، فقد حدث ذلك بوصفهم نوابا عن موسى أي عن السلطة الحاكمة . والواقع أن موسى ، كما رأينا من قبل ، لم يعين أحدا لممارسة السلطة العليا من بعده ، ووزع وظائفه المختلفة بحيث يبدو القائمون بها كما لو كانوا نوابا يصرفون أمور الدولة في غياب الملك وهو لا يزال حيا . وبعد

---

(١١) (متى ،١٠٢ : ٢٨) ولا تخافوا مما يقتل الجسد ولا يستطيع أن يقتل النفس بل خافوا ممن يقدر أن يهلك النفس والجسد في جهنم .

(١٢) في .Ap القانون المدني وفي FM القانون الوضعي .

(١٣) اليعازار Eléazar يعتبر أنه ابن هارون (الخروج ، ٢٨ : ١ ، الاحبار ، ١٠ : ١٦) وينتسب اليه صدوق Sadoc وكهنة معبد أورشليم (أخبار الأيام الأول ، ٥ : ٣٠) .

(١٤) فنحاس Phinées يعتبر حفيد هارون (الخروج ، ٦ : ٢٥) أو ابن اليعازار (العدد ، ٣١ : ٦ ـ ١٢) أرسل مندوبا لدى أسباط شرق الاردن لاقامة معبد على النهر (يشوع ٢٥ : ٩ ـ ٣٤) .

ذلك احتفظ الأحبار في دولتهم الثانية بحق السيادة على نحو مطلق ، بعد أن جمعوا بين السلطة الدينية والسلطة السياسية ، وهكذا كان حق الأحبار يتوقف دائما على قرار السلطة العليا ، ولم يحصل الأحبار على هذا الحق الا بعد أن حصلوا في الوقت نفسه على السلطة السياسية . بل إن الملوك كان لهم الحق المطلق في تنظيم شئون الدين ـ كما سنرى بعد ذلك في آخر هذا الفصل ـ مع تحفظ يسير ، هو عدم السماح لهم بإقامة الطقوس في المعبد بأيديهم لأنهم ليسوا من سلالة هارون ، ولذلك كانوا يعدونه من رجال الدنيا . ويختلف الوضع بطبيعة الحال في الدول المسيحية . فلا شك في أن تنظيم شئون الدين (التي يتطلب تنظيمها طريقة خاصة في الحياة ، ولكنه لا يقتصر على أسرة خاصة ، بحيث لا ينبغي أن يستبعد منها أصحاب السلطة)[١٥] يقع على عاتق السلطة الحاكمة وحدها ، وأن أحدا ليس له الحق أو القدرة ـ الا باسم السلطة أو بموافقة منها ـ على تنظيم هذه الأمور ، أو اختيار القائمين على شعائر العبادة أو تحديد أسس عقائد الكنيسة وإقامتها ، أو اصدار حكم على الأفعال والعادات التي تتسم بالتقوى ، أو القبول داخل الكنيسة أو الحرمان منها ، أو رعاية حاجات الفقراء .

إن رأينا هذا ليس صحيحا فحسب (كما أثبتنا الآن) ، بل إن من الممكن البرهنة بسهولة على مدى أهميته للدين والدولة على السواء . فنحن نعلم إلى أي حد يحترم كل شعب حق تنظيم شئون الدين وسلطته ، وكيف يثق ثقة عمياء بمن يمثلها . بل يمكننا أن نؤكد أن من له هذه السلطة يسيطر على جميع النفوس . وعلى ذلك فإن كل محاولة لسلبها من السلطة العليا تعني تقسيم الدولة ، وهذا التقسيم يؤدي دائما إلى جدل وصراع لا يمكن التخفيف من حدته ، كما كان الحال من قبل بين الملوك والأحبار عند العبرانيين . وفضلا عن ذلك ، فإن كل من يحاول سلب هذه السلطة من الحاكم يبحث (كما قلت من قبل) عن وسيلة للاستيلاء على السلطة في الدولة . فماذا يتبقى لرئيس الدولة اذا سلبنا منه هذا الحق ؟ إنه لن يستطيع أن يتخذ قرارا بشأن الحرب أو السلام أو أي أمر آخر ، وأن يعرف منه إن كان ما يراه نافعا أقرب الى التقوى أو الى الفسوق ، أي مشروعا أو غير مشروع . وقد ظهرت في جميع العصور

---

(١٥) لم يستطع أي فيلسوف او اي حاكم ان يجد من شأن السلطة الروحية كما فعل سبينوزا ، ولكن سبينوزا يعطي الحاكم الحق في تنظيم الطقوس الدينية ومن ثم سلب من الكهنة أهم خصائصهم ، لذلك قيل أن الدين عند سبينوزا أصبح دينا مدنيا .

أمثلة عديدة على مثل هذه التبعية أذكر منها مثلا واحدا كنموذج للباقين . عندما أعطى هذا الحق المطلق بابا روما ، شرع في وضع جميع الملوك تدريجيا تحت سيطرته ، حتى أصبح هو نفسه في قمة السلطة ، وقد أخفقت جميع المحاولات التي قام بها الملوك ، وخاصة الأباطرة الجرمان ، للحد من سلطة البابا - ولو بقدر ضئيل - بل أدت إلى زيادتها ومع ذلك فإن رجال الكنيسة استطاعوا بأقلامهم وحدها أن يقوموا بما لم يستطع أي ملك أن يقوم به باستخدام الحديد والنار(١٦) . وهذا يكفي لبيان قوة السلطة وهيبتها في أمور الدين . ويبين في الوقت ذاته ضرورة احتفاظ الحاكم السياسي بهذه السلطة . واذا تذكرنا الملحوظات التي أبديناها في الفصل السابق ، وجدنا أن الدين والتقوى ذاتهما ينتفعان كثيرا من هذا الوضع . فقد لحظنا أن الأنبياء أنفسهم ، بالرغم مما كان لديهم من قوة الهية ، لم يستطيعوا ، لكونهم أفرادا عاديين ، أن يصلحوا الناس عن طريق الوعيد واللوم والتحذير ، بل لقد دفعوهم الى التطرف ، على حين لم يجد الملوك أي عناء في التأثير على رعاياهم بالوعيد والعقاب كما لحظنا ثانيا أن الملوك أنفسهم ، نظرا إلى أنهم لم يكونوا يملكون هذا الحق ، كانوا في أكثر الأحيان ينحرفون عن طريق الدين ، ويجرون وراءهم الشعب كله تقريبا . وهذا ما حدث أيضا في الدول المسيحية لنفس السبب . فإن قال قائل : لو أراد أصحاب السلطة السياسية الابتعاد عن الطريق القويم ، فمن الذي سيدافع عن النفوس ؟ هل يجب حينئذ التسليم للسلطة العليا الحاكمة بحق تفسير الدين ؟ وبدلا من أن أرد على هذا الاعتراض ، سأوجه بدوري سؤالا : ما العمل اذا أراد رجال الكنيسة (وهم على أية حال مجرد بشر عاديين ، مسئولين عن أمورهم الخاصة وحدها) أو غيرهم ممن فوضنا لهم حق تنظيم شئون الدين - الابتعاد عن الطريق القويم الذي يفرضه الايمان ؟ هل نستمر في الوثوق بتفسيراتهم للدين ؟ . من المؤكد أنه اذا أراد أصحاب السلطة السير على هواهم فلا يهم بعد ذلك أن تشمل رعايتهم شئون الدين أم لا ، لأنهم سيجلبون الكوارث في أمور الدين والدنيا على السواء . وتزداد الكارثة فداحة اذا فرض أفراد من الداعين للفتنة أنفسهم مدافعين عن القانون الالهي . وعلى ذلك فاذا رفضنا أن نعطي السلطات السياسية هذا الحق فلن يتحسن الموقف في شيء ، بل على

(١٦) يهدف سبينوزا هنا الى الاشارة الى حركة الاصلاح الديني في القرن السابق له .

العكس سيزداد سوءا . ويدل سلوك الملوك العبرانيين ، الذين لم يمنحوا هذا الحق على نحو مطلق ، على أن الحكام يصبحون أقرب الى الفسوق ، وبالتالي تتعرض الدولة كلها لأضرار حتمية مؤكدة ، لا مجرد أضرار عابرة محتملة الوقوع . ومجمل القول أننا ؛ سواء نظرنا الى الأمر من زاوية الحقيقة أو سلامة الدولة أو مصلحة الدين ، يجب أن نسلم بأن القانون الالهي أي المنظم لشئون الدين يعتمد مباشرة على مشيئة السلطة العليا الحاكمة ، وبأن هذه هي التي يجب أن تقوم بمهمة تفسيره وحمايته ، وبذلك لا يعود من الممكن أن ينكر أحد أن الدعاة الحقيقيين لكلام الله هم من يدعون التقوى مع اعترافهم بسلطة الحاكم ، ومع امتثالهم لقراراته التي يوفق بها بين التقوى والمصلحة العامة .

وأخيرا لم يبق لنا الا أن نبين السبب في استمرار الجدل في هذا الموضوع في الدول المسيحية ، على حين أن العبرانيين ـ على ما أعلم ـ لم يخرجوا أبدا على الإجماع في هذا الموضوع . وقد يبدو مريعا حقا أن أمرا في مثل هذا الوضوح والضرورة أصبح موضوعا للجدل ، وأن السلطات العليا الحاكمة لم تتمتع بهذا الحق دون معارضة ، ودون تهديد خطير باحداث الفتن ، وإلحاق أضرار جسيمة بالدين . ولا شك أننا إن لم نكن قد استطعنا التعرف على الدافع الحقيقي لهذا الأمر ، فاني أسلم عن طيب خاطر بأن كل ما أثبته في هذا الفصل ، كان نظريا محضا ، أي أنه من قبيل التأملات التخمينية التي لا تصدق على شيء . ومع ذلك يكفينا أن نفكر في الطابع الأصلي للدين المسيحي حتى يظهر لنا السبب الذي نبحث عنه بوضوح تام . فلم يكن الذين دعوا الى المسيحية في الأصل ملوكا ، بل كانوا أفرادا من الرعية ، اعتادوا طويلا أن يتجمعوا ضد ارادة السلطات السياسية الحاكمة ، في كنائس خاصة ، وأن ينظموا شئون الدين ويصرفوها ، ويضعوا الأنظمة ، ويتخذوا القرارات دون عمل أي حساب للدولة . وبعد سنوات عديدة ، عندما بدأ الدين أخيرا في الدخول في الدولة ، كان على رجال الكنيسة أن يبشروا به الأباطرة أنفسهم بنفس الطريقة التي سبق أن نظموه بها . لذلك لم تكن هناك صعوبة كبيرة في الاعتراف بهم رعاة لكنيسة وخلفاء لله ، لأنهم كانوا من قبل معلمين دينيين ومفسرين له . وفيما بعد اتخذ رجال الكنيسة إجراءات ذكية حتى لا يستولي الملوك بعد ذلك على هذه السلطة ، مثل تحريم زواج كبار رجال الكنيسة والمفسر الأعظم للعقيدة . وبعد ذلك زاد عدد العقائد الدينية واختلطت بالفلسفة مما جعل من

الضروري أن يكون المفسر الأعظم فيلسوفا ولاهوتيا من الطراز الأول ، قادرا على القيام بكثير من التأملات العميقة ، وهو ما لم يكن ممكنا الا لمن لديهم كثير من الفراغ . وهذا الوضع يختلف كل الاختلاف عما كان عليه الحال عند العبرانيين ، حيث تأسست الدولة والكنيسة في نفس الوقت ، وكان موسى صاحب السلطة السياسية المطلقة ، وهو نفسه الذي قدم الى الشعب التعاليم الدينية ونظم شئون الدين واختار القائمين عليها . ولذلك كان للملكية هيبتها عند الشعب ، وكان للملوك حق واسع جدا على شئون الدين . ومع أن أحدا بعد موسى لم يكن صاحب السيادة المطلقة في الدولة ، فقد كان لكل نقيب (كما بينا من قبل) الحق في اتخاذ القرارات في شئون الدين والدنيا على السواء . ومن ناحية أخرى فعندما كان الشعب يرغب في أن يستزيد علما في أمور دينه وايمانه لم يكن ملزما بالرجوع الى الحبر أكثر مما كان ملزما بالرجوع الى قاضي القضاة (انظر التثنية ، ١٧ : ٩ - ١١)[١٧] وأخيرا فمع أن هؤلاء الملوك لم يكن لهم نفس الحق الذي كان لموسى ، فقد كانوا هم الذين يصدرون القرارات الخاصة بتنظيم شئون الدين واختيار الكهنة . كان داوود هو الذي اتخذ قرار تشييد المعبد (انظر الأخبار الأول ٢٨ : ١١ - ١٢ وما بعدها)[١٨] واختار ثمانين ألفا من اللاويين لإنشاد المزامير ، وستة آلاف لكي يكون من بينهم القضاة ورجال الادارة ، وأربعة آلاف لحراسة الأبواب ، وأربعة آلاف للعزف على الآلات الموسيقية (انظر نفس السفر ، ٢٣ : ٤ - ٥)[١٩] وهو الذي وزعهم في جماعات عيّن لكل منها رئيسا ، ويقوم كل منها بخدمة المعبد بالتناوب ، لفترة من الوقت (انظر نفس الاصحاح ٩)[٢٠] ، كما نظم الكهنة في جماعات

(١٧) (التثنية ، ١٧ : ٩ - ١١) ٩ - وسر الى الكهنة اللاويين والى القاضي الذي يكون في ذلك الزمان واسألهم فيرشدوك في أمر الحكم ١٠ - واعمل بمقتضى القول الذي يفتنوك به في ذلك الموضع الذي يختاره الرب ولحر العمل بجميع ما يلقونه اليك .

(١٨) (أخبار الايام الاول ، ٢٨ : ١١ - ١٢) ١١ - ثم أعطى داوود سليمان ابنه رسم الرواق وبيوته وخزائنه وغرفه ومخادعه الداخلية وبيت الغطاء ١٢ - ورسم كل ما كان عنده في نفسه من نظام أفنية بيت الرب وجميع المخادع حوله وخزائن بيت الله وخزائن الاقداس . .

(١٩) (أخبار الايام الاول ، ٢٣ : ٤ - ٥) ٤ - منهم أربعة وعشرون ألفا مناظرون على عمل بيت الرب وستة آلاف ولاة وقضاة ٥ - وأربعة آلاف بوابون وأربعة آلاف مسبحون للرب على الآلات التي عملت للتسبيح .

(٢٠) (أخبار الأيام الاول ، ٢٣ : ٦) نقسمهم داوود فرقا بحسب بني لاوي جرشون وقهات ومراري .

مماثلة . ولكنني لما كنت لا أود الدخول في كل هذه التفصيلات فاني أحيل القارىء الى(سفر الأخبار الثاني ، الاصحاح ٨ ، الآية ١٣)، الذي جاء فيه : « حينئذ أصعد سليمان محرقات الرب . . بحسب وصية موسى » ويشهد الراوي الخزائرن » . من هذه النصوص ومن الروايات الأخرى عن الملوك يتبين في(الآية ١٥) بأنه « لم يعدل عن وصية الملك للكهنة في كل أمر وفي بوضوح تام أن العبادة وشئون الدين كانت من اختصاص الملك وحده ، وعندما قلت من قبل : ان الملوك لم يكن لديهم نفس الحق الذي كان لموسى في تعيين الحبر الأعظم وفي مخاطبة الله مباشرة أو في ادانة الرعايا الذين يدعون النبوة في أثناء حكمهم ، فاني لم أقل ذلك الا لأن الأنبياء بما لهم من سلطة كان لهم الحق في اختيار ملك جديد والعفو عن قاتل الملك (السابق) ، ولكن هذا لا يعني أنه كان باستطاعتهم تقديم الملك للمحاكمة أو اتخاذ أي اجراء ضده لو سمح لنفسه بخرق القوانين* . فلو لم يكن هناك أنبياء باستطاعتهم بفضل وحي خاص بهم العفو عن قاتل الملك لكان للملوك العبرانيين الحق المطلق في كل الأمور الدينية والدنيوية .

أما اليوم ، فان الحكام لما كانوا لا يجدون أنبياء أمامهم ، ولما كانوا بحكم تشريعاتهم ، غير ملزمين بالاعتراف بهم (لأنهم لا يلتزمون بقوانين العبرانيين) فان لهم الحق المطلق في الأمور الدينية ، مع أنهم لا يحيون حياة العزوبة ، وسيحتفظون بها دائما بشرط الا يسمحوا بحدوث زيادة مفرطة في عقائد الدين ، أو بالخلط بينها وبين المعارف العلمية .

(*) يجب الرجوع هنا أولاً وقبل كل شيء الى ما قلناه عن الحق في الفصل السادس عشر .

الفصل العشرون

وفيه نبين أن حرية التفكير والتعبير مكفولة لكل فرد في الدولة الحرة(١)

لو كان من السهل السيطرة على الأذهان مثلما يمكن السيطرة على الألسنة ، لما وجدت أية حكومة نفسها في خطر ، ولما احتاجت أية سلطة لاستعمال العنف ، ولعاش كل فرد وفقا لهوى الحكام ، ولما أصدر حكما على حق أو باطل ، على عدل أو ظلم الا وفقا لمشيئتهم . ولكن الأمور لا تجري على هذا النحو كما لحظنا في أول الفصل السابع عشر ، لأن ذهن الانسان لا يمكن أن يقع تحت سيطرة أي انسان آخر ؛ اذ لا يمكن أن يخول أحد بارادته أو رغما عنه الى أي انسان حقه الطبيعي أو قدرته على التفكير وعلى الحكم الحر في كل شيء . وعلى ذلك فإن سلطة تدعي أنها تسيطر على الأذهان انما توصف بالعنف ، كما تبدو السيادة الحاكمة ظالمة لرعاياها ومغتصبة لحقوقهم عندما تحاول أن تفرض على كل منهم ما يتعين عليه قبوله على أنه حق ، وما يتعين عليه رفضه على أنه باطل ، وأن تفرض عليه المعتقدات التي تحثه على تقوى الله . ذلك لأن هذه الأمور تعد حقا خالصا بكل فرد ، لا يمكن لأحد ـ ان شاء ـ أن يسلبه إياه . وأنا أعترف بأن هناك أناسا كثيرين لا يخضعون حقا خضوعا مباشرا لسلطة فرد آخر ، ولكن ذهنهم يحتشد بقدر من الأفكار المسبقة العجيبة يجعلهم ينساقون وراء أفكار هذا الأخر ، الى حد نستطيع معه أن نصفهم بأنهم تابعون له في فكره ، ولكنه مهما كانت درجة الخضوع الذي يحصل عليه البعض بوسائل مفتعلة ، فمن المحال أن نمنع الناس من الاعتقاد بأن آراءهم

(١) في Ap دولة ، وفي .FM جمهورية ، انظر الهامش ٣ من المقدمة .

الخاصة أفضل من آراء الآخرين ، وبأن اختلاف الأذهان لا يقل عن اختلاف الأذواق ، فموسى ، الذي عرف كيف يكسب ثقة شعبه ، لا بالالتجاء الى الخداع ، بل بصفته الالهية ، حتى لقد اعتقد الناس أن أفعاله وأقواله موحى بها من الله ـ أقول : ان موسى نفسه لم يسلم مع ذلك من الشبهات أو التأويلات المعارضة له . فكيف يسلم الملوك أنفسهم من ذلك ؟ وفضلا عن ذلك ، فاذا كان من الممكن تصور عبودية الأذهان في النظام الملكي فإن هذا الاحتمال مستبعد تماما في نظام الحكم الديمقراطي[٢] ، حيث يشارك الشعب كله أو معظمه في السلطة الجماعية . وأظن السبب في ذلك لا يخفى على أحد .

واذن فمهما عظم الحق الذي تتمتع به السلطة العليا الحاكمة في جميع المجالات ، ومهما ساد الاعتراف بها على أنها مفسرة للقانون والتقوى فانها لا تستطيع منع الأفراد من إصدار أحكامهم في كل شيء طبقا لآرائهم الخاصة أو الانفعال ـ على نحو فردي ـ بهذا الشيء أو ذاك . صحيح أن من حق هذه السلطة العليا اعتبار من لا يشاركونها في رأيها في كل شيء أعداء ، ولكننا لا نناقش الآن حقها ، بل نبحث فيما يحقق مصلحتها . اننا نسلم بأنها تستطيع شرعا الحكم بأعنف الطرق وإصدار أحكام الإعدام على المواطنين لأتفه الأسباب ، ولكن الكل مجموعون على أن هذا الأسلوب في الحكم يعارض العقل السليم . بل إنه لما كانت السلطة العليا لا تستطيع أن تحكم بهذا الاسلوب ، دون أن تعرض الدولة للخطر ، فاننا نستطيع إنكار مقدرتها على استعمال هذه الوسائل وما شابهها ، وبالتالي إنكار حقها المطلق في ذلك ، لأننا نعلم أن حق السلطة العليا يتحدد حسب قدرتها .

وعلى ذلك ، فاذا لم يكن من الممكن أن يتخلى أحد عن حريته في الرأي وفي التفكير كما يشاء ، واذا كان كل فرد شيد تفكيره بناء على حق طبيعي أسمى ، فان أية محاولة لارغام أناس ذوي آراء مختلفة ، بل ومتعارضة ، على ألا يقولوا الا ما تقرره السلطة العليا تؤدي الى أوخم العواقب . بل إن الأذكياء منهم ـ ناهيك بالعامة ـ لا يمكنهم أن يلزموا الصمت . ذلك لأن من الأخطاء الشائعة بين الناس أنهم يبوحون بنواياهم للآخرين ، حتى في الحالات التي

---

(٢) يمكن أن نقول أيضا وانصاف الديموقراطية لأن الذي يهم هو نظام الحكم الجماعي بصرف النظر عن الأشكال .

يحسن فيها الكتمان . وعلى ذلك فإن السلطة السياسية تكون أشد عنفا اذا أنكرت على الفرد حقه في التفكير وفي الدعوة لما يفكر فيه ، وعلى العكس تكون معتدلة اذا سلمت له بهذه الحرية . ومع ذلك فنحن لا ننكر أن سيادة الدولة يمكن أن يطعن فيها بالأقوال كما يطعن فيها بالأفعال ، وبالتالي فاذا كان من المستحيل سلب الرعايا حريتهم في التعبير كلية ، فإن من الخطورة التسليم لهم بها كلية . لذلك سنحاول أن نبين الى أي حد يمكن ويجب التسليم بهذه الحرية دون أن يكون في ذلك تهديد لسلامة الدولة أو لحق السلطة العليا . وهذا ، كما أعلنت في أول الفصل السادس عشر ، هو الموضوع الرئيسي لهذا الكتاب .

يتبين بوضوح تام ، من الأسس التي تقوم عليها الدولة ، والتي بيناها من قبل ، أن الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السيادة ، أو ارهاب الناس ، أو جعلهم يقعون تحت نير الآخرين ، بل هي تحرير الفرد من الخوف بحيث يعيش كل فرد في أمان بقدر الامكان ، أي يحتفظ بالقدر المستطاع بحقه الطبيعي في الحياة وفي العمل دون إلحاق الضرر بالغير . وأكرر القول بأن الغاية من تأسيس الدولة ليست تحويل الموجودات العاقلة الى حيوانات أو آلات صماء ، بل المقصود منها هو إتاحة الفرصة لأبدانهم وأذهانهم كيما تقوم بوظائفها كاملة في أمان تام ، بحيث يتسنى لهم أن يستخدموا عقولهم استخداما حرا دون اشهار لأسلحة الحقد أو الغضب أو الخداع وبحيث يتعاملون معاً دون ظلم أو اجحاف ، فالحرية اذن هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة . وقد رأينا أيضا أن الشرط الوحيد الضروري لقيام الدولة هو أن تنبع سلطة إصدار القرار من الجماعة أو من بعض الأفراد أو من فرد واحد . ولما كانت أحكام الناس ، اذا ما تركوا أحرارا ، تختلف فيما بينها كل الاختلاف ، ولما كان كل فرد يظن أنه وحده الذي يعلم كل شيء ، ونظرا الى أن من المستحيل أن يفكر الناس كلهم ويعبروا عن أفكارهم بطريقة واحدة ، فإنهم ما كانوا ليعيشوا في سلام لو لم يتخل كل فرد عن حقه في أن يسلك وفقا لما يمليه عليه قراره الشخصي . وعلى ذلك فإن الحق الوحيد الذي تخلى عنه الفرد هو حقه في أن يسلك كما يشاء وليس حقه في التفكير والحكم . وعلى ذلك فإن كل من يسلك ضد مشيئة السلطة العليا يلحق بها الضرر ، ولكن المرء يستطيع أن يفكر وأن يصدر حكمه ، ومن ثم يستطيع الكلام أيضا ، بحرية تامة ، بشرط ألا يتعدى حدود الكلام أو الدعوة ، وأن يعتمد في ذلك على العقل وحده ، لا على الخداع أو الغضب أو الحقد ، دون أن يكون في نيته تغيير أي شيء في الدولة بمحض إرادته .

فلنفرض مثلا أن شخصا قد بين تعارض أحد القوانين مع العقل ، وأعرب عن رأيه في ضرورة الغائه ، وفي الوقت نفسه عرض رأيه على السلطة العليا لتحكم عليه لا لأنها وحدها هي التي لها الحق في الغاء القوانين ، وكفّ في أثناء محاولته هذه عن أي مظهر من مظاهر المعارضة للقانون المذكور ـ فإنه يكون جديرا بلقب المواطن الصالح وبثناء الدولة عليه ، أما اذا كان الهدف من تدخله هو اتهام السلطات العامة بالظلم وجعلها مثاراً للغضب ، أو حاول الغاء القانون رغماً عن السلطات العامة عن طريق اثارة الفتن ، فانه يكون مشاغبا عاصيا .

وهكذا تتضح لنا الآن الشروط التي يستطيع بموجبها الفرد أن يعبر عما يفكر فيه وان يدعو له دون أن ينال من حق السلطة العليا أو من سلطتها ، أي دون تهديد للسلام الداخلي : يكفيه أن يترك للسلطة العليا مهمة اتخاذ القرارات العملية ، والا يقوم بأي شيء ضد هذه القرارات ، حتى ولو اضطر في كثير من الأحيان الى أن يسلك على نحو مخالف لرأيه الذي يجاهر بصوابه . حينئذ لا يمثل سلوكه هذا أي خطورة على العدالة أو على التقوى . بل أني لأذهب الى ما هو أبعد من ذلك وأقول : إن من واجبه أن يفعل ذلك إن أراد أن يكون عادلا تقيا . وذلك لأن العدالة ، كما بينا من قبل ، تتعلق بمشيئة السلطة العليا وحدها ، بحيث لا يمكن لأحد أن يعدل دون أن يكون سلوكه مطابقا لقراراتها . أما التقوى فإن أسمى مظاهرها هي تلك التي تؤدي الى سلامة الدولة وأمنها الداخلي (وقد بينا ذلك في الفصل السابق) وهو ما لا يتحقق لو عاش كل فرد وفق هواه . فمن الفسوق اذن أن يفعل المرء شيئا طبقا لرأيه الخاص ضد مشيئة السلطة العليا التي يعد هو أحد رعاياها ، اذ أنه لو استباح الجميع لأنفسهم أن يفعلوا ذلك لأدى هذا الى انهيار الدولة ، بل ان الانسان لا يعمل شيئاً مطلقاً ضد ما يقضي به عقله وما يقرره ، ما دام يعمل طبقا لمشيئة السلطة العليا ؛ اذ أن العقل ذاته هو الذي قد أقنعه بأن يخول لها حقه في أن يحيا على هواه طبقا لمشيئته الخاصة .

والواقع أن التجربة اليومية تقدم الينا دليلا آخر على ذلك . ففي المجالس ـ سواء أكانت مجالس عالية أم مجالس ثانوية الأهمية ـ يندر أن تصدر القرارات بإجماع الآراء ، ومع ذلك يصدر كل قرار معبرا عن ارادة جميع الأعضاء ، سواء منهم من صوتوا معه أو ضده[٣] .

ولكن ، لنرجع الى موضوعنا الأصلي . فقد رأينا بعد الرجوع الى الأسس التي تقوم

---

(٣) يخضع الانسان الحر للقانون حتى ولو صوت ضده .

عليها الدولة ، ما هي الشروط التي يستعمل بها الفرد حريته في الرأي دون أن ينال من حق السلطة العليا . ومن السهل الآن تحديد الآراء التي يؤدي التصديق بها الى الفتن في الدولة : فتلك هي الآراء التي تؤدي المناداة بها الى نقض العهد الذي تخلى به الفرد عن حقه في أن يفعل ما يشاء . ومن أمثلة ذلك ، الرأي الذي ينكر استقلال السلطة العليا من حيث المبدأ ، أو الرأي الذي لا يحتم على كل فرد الوفاء بوعده ، أو الذي يوصي بأن يعيش على هواه ، وما شابه ذلك من الآراء التي تتعارض مع هذا العهد تعارضا مباشرا ، والتي يكون معتنقها داعية للفتنة ، لا بسبب حكمه أو رأيه في ذاته ، بل بسبب السلوك المترتب عليها : اذ أن اعتناق هذه الآراء يعني التخلي ـ ضمنا أو صراحة ـ عن الولاء للسلطة العليا . أما الآراء الأخرى التي لا تنطوي على مسلك من نوع نقض العهد ، أو الانتقام ، أو الغضب . . الخ ، فلا يمكن أن توصف بأنها داعية للفتنة ، ما لم يكن ذلك في دولة فاسدة ، أي في دولة أحرز فيها المتعصبون الطامعون الذين لا يطيقون كل من كان على خلق قويم ، نجاحا جعلهم يشتهرون بين العامة الى حد أصبحت معهم سلطتهم تطغى على سلطة الحاكم . ومع ذلك فنحن لا ننكر وجود بعض الآراء التي لا يكون من الأمانة عرضها ونشرها مع أنها تبدو وكأنها مجرد آراء تحتمل الصواب والخطأ . وقد بينا في الفصل الخامس عشر[4] هذه الآراء ، مع حرصنا على ألا نحدّ على أي نحو من حرية الفعل . وأخيرا فاذا أدركنا أن الأفعال ، أي الاحسان للجار مثلا ، هي الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بها كل فرد أن يثبت ولاءه للدولة ، كما يثبت ولاءه لله ، اعترفنا بلا تردد بأن أفضل الدول هي تلك التي تسلم للفرد بنفس الحرية التي يسلم له بها الايمان . وإني لأعترف بأن هذه الحرية قد تسبب بعض المضايقات ولكن هل هناك تنظيم وضعي يبلغ من الحكمة حدا يجعل من المستحيل أن تنشأ عنه بعض المضايقات ؟ إن من يريد تنظيم الحياة الانسانية كلها بالقوانين يزيد من حدة العيوب دون أن يقومها ، ومن الأفضل السماح بما لا نستطيع منعه مهما كان الضرر الناتج عن ذلك . إننا نعلم العواقب الوخيمة المترتبة على الترف والحسد والشهوة والثمالة وما شابهها من الانفعالات ، ومع ذلك نسمح بهذا كله لأننا لا نستطيع إلغاءه بسلطة القانون ، مع أنها رذائل فعلية . فالأولى أن نسمح

---

(٤) يقصد سبينوزا استشهاد أعضاء حزب المعاتبين (الرمونتران) Remontrants مثل اولدنبار نفلت Oldenbar Neveldt أو اعتقالهم مثل هوجو دي جروت Hugo de Groot

بحرية الحكم ، التي هي فضيلة في الواقع ، وألا نقضي عليها ، ولنضف الى ذلك أنه لا يوجد ضرر واحد ينتج عن حرية التفلسف لا تستطيع السلطات العليا أن تتجنبه (وسأبرهن على ذلك الآن) . وأخيراً أليست الحرية شرطا أساسيا لتقدم العلوم والفنون ؟ إن العلوم والفنون لا تتقدم تقدما ملموسا إلا على أيدي أناس تخلصوا تماما من المخاوف وأصبحت لهم حرية الحكم .

فلنفرض ، مع ذلك ، أنه يمكن سلب الناس حريتهم والقضاء على استقلالهم بحيث لا يمكنهم التفوه بكلمة واحدة إلا بأمر السلطة العليا . في هذه الحالة لن يحدث مطلقا أن تتفق جميع أفكارهم مع أفكار السلطة العليا . والنتيجة الحتمية لذلك هي استمرار الرعايا في التفكير على نحو يتعارض مع أقوالهم ، وبذلك تضيع الثقة ، التي هي شرط ضروري لإقامة الدولة . ويؤدي تشجيع الفساد الكريه والخداع إلى سيادة المخاتلة والغش في جميع العلاقات الاجتماعية . وفضلا عن ذلك فإن من يتوقع من جميع الناس تكرار نفس الأقوال التي تلقن لهم يكون واهما بحق . فالواقع يثبت عكس ذلك ؛ إذ أنه كلما حاول المرء سلب الناس حريتهم في التعبير استثار مقاومتهم ، وأنا لا أقصد أولئك الشرهين المتملقين الذين لا خلق لهم ، والذين تنحصر أعظم أمانيهم في تأمل بريق الذهب وفي اشباع بطونهم ، بل أقصد أولئك الذين تحرروا بفضل حسن تعليمهم وطهارة حياتهم ونبل أخلاقهم . لقد طبع معظم الناس على الاستياء الشديد اذا ما عدّت بعض آرائهم التي يعتقدون بصحتها جرما ، واذا ما وصف ما يحث نفوسهم على تقوى الله وحب الناس أنه جريمة . ويؤدي بهم ذلك ، في نهاية المطاف ، الى رفض قوانين الدولة ، والتجرؤ على فعل ما يضر بالسلطات العامة . وعندئذ يرون أن اثارة الفتنة واستعمال كل ألوان العنف في سبيل ما يعتقدونه شيئاً رائعاً لا عار فيه . ولما كانت الطبيعة الانسانية على هذا النحو ، اذن يتضح لنا أن القوانين الموضوعة ضد هذه الآراء لا تهدد المجرمين ، بل تهدد أصحاب الشخصيات المستقلة وأنها لا تضع عقابا للأشرار ، بل إساءة للشرفاء ، ومن ثم كان الإبقاء عليها يمثل خطراً شديداً على الدولة . وعلى أية حال ، فان هذه القوانين الموضوعة لإدانة الآراء لا تنطوي على أية فائدة ، لأن من يؤمنون بصحة

الآراء لا يمكنهم إطاعة هذه القوانين . أما من يرفضونها لبطلانها فيجدون في هـذه القوانـين امتيازات لهم ويتنابهم الغرور بانتصارهم ، بحيث لا تـستطيـع السلطات العامـة ـ لو أرادت الغاءها ـ لتضيف الى ما قلناه الآن تلك النتائج التي استخلصناها من الفصل الثامن عشر في النقطة الثانية من تاريخ العبرانيـين . وأخيرا ، فـما أكثر الفـرق التي نشأت داخـل الكنيسة عندما أرادت السلطات العامة وضع حد لجدل رجال الدين بوساطة القوانين . والواقع أنه لو لم يسيطر على الناس الأمل في أن يجتذبوا القوانين والسلطات العامة لصفهم ، وليتصروا على أعدائهم وسط تصفيق العامة لهم ، وتلقي مظاهر التكريم ، لما تقاتلوا بكل هذا القـدر من سوء النية ، ولما تملك نفوسهم كل هذا الغضب . وهذا ما تؤكده التجربة ذاتها ـ فضلا عن العقل ـ بأمثلة كثيرة من الحياة اليـومية . فمعـظم القوانـين التي تأمـر كل فـرد بما ينبغي أن يعتقد ، وتحرم عليه أن يتكلم أو أن يكتب ضد هذا الرأي أو ذاك ، قد وضعت لإرضاء أناس لا يطيقون أن يروا غيرهم معتزين بشخصيتهم المستقلة ، أو بالأحرى استـسلاماً لغضبهم . وهؤلاء هم الذين يستطيعون بسهولة ، بما لديهم من نفوذ ضـار ، تحويـل اخلاص العـامة الميالة الى الفتن ، الى غضب عارم ، وأثارتها ضـد من يريدون هم أنفسهم أن يقضوا عليهم .

أليست السيطرة على غضب العامة واندفاعهـا أفضل من وضـع قوانـين لا يمكن أن يرفضها إلا محبو الفنون والفضيلة وحدهم ، ومن سقوط الدولة إلى هـذا الحضيض الذي لا نستطيع فيه تحمل وجود بعض الشرفاء من بين رعاياها . ان أسوأ موقف توضع فيه الدولة هو ذلك الذي تبعث فيه الى المنفى بالشرفاء من رعاياهـا وكأنهم مجـرمون ، لا لشيء الا لأنهم اعتنقوا آراء مخالفة لا يستطيعون اخفاءها . إنها لمصيبة فادحة أن يعامل بعض الأفراد على أنهم أعداء الدولة ويساقون الى الموت بلا ذنب ارتكبوه وبلا جرم اقترفوه ، بل لمجرد كونهم يعتزون بشخصيتهم ، بحيث تصبح المقصلة ، التي يرتعش منها الأشرار ، مسرحا عظيما تمثل عليه أدوار رائعة من الشجاعة وقوة التحمل ، على حين لا يلحق بالسلطة العليا الا العار . ذلك لأن من يعلم براءته لا يخاف الموت كما يخافه المجرمون ، ولا يطلب العفـو ، ومن لا يعذبـه تأنيب الضمير لذنب اقترفه يقبل المـوت في سبيل غـاية نبيلة عـلى أنه شـرف ، لا عقاب ، ويصبح عظيما حقا لأنه ضحى بحياته في سبيل الحرية . فأي مثل يعطيه هؤلاء بموتهم الذي لا يفهم سببه الأغبياء والجبناء ، ويحقره دعاة الفتنة ، ويعظمه الفضلاء ؟ ان كل ما يستخلصه

الحاضرون من هذا المشهد الأليم هو أن عليهم إمّا أن يسيروا في خطى أولئك الشهداء ، وإمّا أن يصفقوا لجلاديهم .

أما اذا أردنا أن يكون الولاء ، لا التهاون والنفاق ، هو الجدير بالتقدير ، وألا تضعف السلطة العليا أو تخضع لدعاة الفتن ، فيجب الاعتراف لكل فرد بحريته في الرأي ، وحكم الناس بحيث يعيشون في سلام بالرغم من اختلافهم وتعارضهم في الآراء . ولا يمكننا أن نشك في أن هذه الطريقة في الحكم هي أفضل الطرق وأكثرها اتفاقا مع الطبيعة الانسانية . ففي الدولة الديمقراطية (وهي أقرب نظم الحكم الى حالة الطبيعة) بينا أن جميع الناس يتفقون على العمل بإرادة مشتركة ، ولكنهم لا يتفقون على أن يبدوا آراءهم أو يفكروا بطريقة واحدة[٦] . وبعبارة أخرى ، فلما كان الناس يعلمون أنهم لا يستطيعون دائما الاجتماع على رأي واحد ، فقد اتفقوا على العمل بالرأي الذي تجتمع عليه أغلبية الناس ، وعلى اعطائه قوة القانون مع الاحتفاظ بحقهم في الغاء هذا القرار الأول عندما يجدون ما هو أفضل منه ، وكلما قلّت حرية الرأي عند الناس ابتعدوا عن حالة الطبيعة ، واشتد عنف السلطة .

وهناك أمثلة كثيرة على أن الحرية لا تمثل أي ضرر لا تستطيع السلطة العليا تجنبه بمفردها ، وعلى أن احترام الناس لهذه السلطة وحدها يمنعهم من أن يسيئوا الى بعضهم البعض مهما كان بينهم من اختلاف في الآراء . ولسنا في حاجة الى الذهاب بعيدا لكي نهتدي الى هذه الأمثلة . فلدينا مثلا مدينة أمستردام ، التي جنت ثمار هذه الحرية فنالها من ذلك أعظم الفائدة ، وحازت اعجاب جميع الأمم الأخرى . ففي هذه الجمهورية المزدهرة وفي هذه المدينة الرائعة يعيش الناس ، من كل جنسية ومن كل طائفة في وفاق كامل ، واذا أراد أحد أن يستدين فإنهم يسألون فقط ان كان غنيا أو فقيرا ، جديرا بالثقة أم مشهورا بالخداع ، ولا يهمهم معرفة دينه أو مذهبه ، لأن هذه الاعتبارات لا تتدخل في كسب القضية أو خسرانها اذا رفع الأمر يوما الى القضاء . ولا توجد طائفة ، مهما كانت مكروهة ، لا يتمتع أنصارها بحماية السلطة العامة لها (بشرط ألا تسبب هذه الطائفة أي ضرر لأي فرد ، وأن ترد لكل

---

(٦) يتعرض أمن الدولة للخطر اذا سمحنا لبعض الأفراد بالوصاية على الحكام باسم الله ، وكأنهم مبعوثون منه وهذا ما يؤيده تاريخ العبرانيين . ويتفق سبينوزا وفولتير هنا على هذا الرأي (انظر عتاليا Athalie لفولتير) .

ذي حق حقه وأن تحيا حياة شريفة) . وعلى العكس عندما تدخل رجال الدولة ، وتدخلت دول الأقاليم من قبل في الجدل اللاهوتي بين المعاتبين وأعداء المعاتبين[٧] حيث الانقسام والفتنة ، وأثبتت الأمثلة العديدة عندئذ أن القوانين الموضوعة للدين لإنهاء الجدل تثير الناس أكثر مما تصلحهم ، وأن كثيرا من الناس يتخذون من هذه القوانين ذريعة ليفعلوا ما يشاءون . وفضلا عن ذلك فان الانقسام إلى شيع لا ينشأ عن رغبة صادقة في معرفة الحقيقة (لأن هذه الرغبة تؤدي الى الطيبة والتسامح) ، بل عن شهوة عارمة للحكم . ومن ذلك يتبين بوضوح لا يقبل أي شك أن دعاة الفتنة هم أولئك الذين يدينون كتابات الآخرين ويثيرون غضب الشعوب ضد مؤلفيها ، وليسوا هم المؤلفين الذين لا يكتبون إلا للعلماء ، ولا يعتمدون الا على العقل وحده . أما مثيرو الشغب الحقيقيون فهم الذين يريدون في دولة حرة القضاء على حرية الرأي ، التي لا يمكن قمعها .

وهكذا نكون قد بينا أنه :

١ - يستحيل سلب الأفراد حريتهم في التعبير عما يعتقدون .

٢ - لا يهدد الاعتراف بهذه الحرية حق السلطة العليا أو هيبتها ويستطيع الفرد الاحتفاظ بحريته دون تهديد لهذا الحق بشرط الا يسمح لنفسه بتغيير قوانين الدولة المعترف بها أو بأن يفعل شيئا ضد القوانين القائمة .

٣ - يستطيع الفرد ان يتمتع بهذه الحرية دون انيكون في ذلك خطر على سلامة الدولة أو ضرر يصعب إيجاد علاج له

٤ - لا يجلب التمتع بهذه الحرية أي خطر على التقوى .

٥ - لا فائدة من القوانين الموضوعة بشأن المسائل النظرية العقلية .

٦ - وأخيرا ، فإن تمتع كل فرد بحريته لا يهدد - كما بينا - سلامة الدولة ، أو التقوى

---

(٧) Remontrants أي المؤنبون او المعاتبون وهو الاسم الذي أعطاه الهولنديون الى الارض بسبب تأنيب مجمع دردرشت Dordrecht لهم سنة ١٦١٠ وأعداؤهم هم الجمرريون Gomoristes يفكر سبينوزا هنا مثل لامارتين Lamartine. Il fout se sejarer, pour pensen la foule . EtS'y Confondre agir.

أو حق السلطة العليا ، بل هو بالاضافة الى ذلك ضروري للمحافظة على ذلك كله .

والواقع أنه عندما يحاول الناس سلب خصومهم هذه الحرية ، وعندما تقدم معتقدات المنشقين للمحاكمة ، لا مواقفهم واتجاهاتهم الانسانية (التي هي الشيء الوحيد الذي يمكن ادانته) ـ تكون تلك الأحكام التي توقع على الشرفاء أمثلة للاستشهاد ، وتثير في نفوس الحاضرين من التعاطف ، بل من الرغبة في الانتقام للضحايا ، أكثر مما تبعثه في نفوسهم من الخوف ، ثم تفسد العلاقات الاجتماعية ويضيع حسن النية ، على حين تقوى شوكة التملق والخداع ، ويصيب أعداء المتهمين الغرور لأن السلطات سايرتهم في غضبهم ، ولأن رؤساء الدول أصبحوا مشايعين لذلك الرأي الذي جعلوا من أنفسهم رسلا له . وبالتالي يتجرأون على اغتصاب حق السلطة العليا وعلى النيل من هيبتها ، ويصل بهم الصلف الى حد الادعاء المباشر بأن الله قد اختارهم بحيث يضفون على قراراتهم صبغة إلهية[8] يريدون أن تخضع لها السلطة العليا ، التي هي انسانية محضة . ولا يجهل أحد أن هذا الوضع مضاد على طول الخط لمصلحة الدولة . وكما فعلنا في الفصل الثامن نختتم عرضنا فنقول : لو أردنا أن نضمن سلامة الدولة ، فيجب أن نجعل التقوى والدين مقتصرين على ممارسة العدل والإحسان ، كما يجب أن ينصب تشريع السلطة العليا في المجالين الديني والدنيوي على أفعال الرعايا وحدها ، وأن يترك لكل فرد حريته في التفكير والتعبير .

وهكذا انتهيت من معالجة جميع المسائل التي اعتزمت بحثها عندما شرعت في الكتابة . ولم يبق لي إلا أن أعلن صراحة أنني أقدم عن طيب خاطر كل ما كتبت للسلطات العليا لوطني لكي تفحصه وتحكم عليه . فإن بدت لها احدى قضاياي معارضة لقوانين البلاد أو ضارة بالمصلحة العامة ، فإني أتراجع عنها . ذلك لأني أدرك أنني بشر وأن من الممكن أن أكون قد أخطأت . ولكني على الأقل حاولت بقدر طاقتي الا أقع في الخطأ ، وحرصت بوجه خاص على الا أكتب شيئا يتعارض مع قوانين بلدي أو يتنافى مع الحرية والأخلاق الحميدة[9] .

---

(٨) يشير سبينوزا الى الاضرابات التي حدثت في هولندا بسبب الجدل الديني بين المعانيين الارمن وأعدائهم الجوماريين Gomaristes والتي فقد فيها بارنفلت حياته وجروسيوس حريته ، او انه يشير الى انصار عائلة الأورانج Orange الذين سببوا الفتن .

(٩) هذه الفقرة تكرار تقريبا لآخر فقرة في المقدمة ، عود على بدء .

